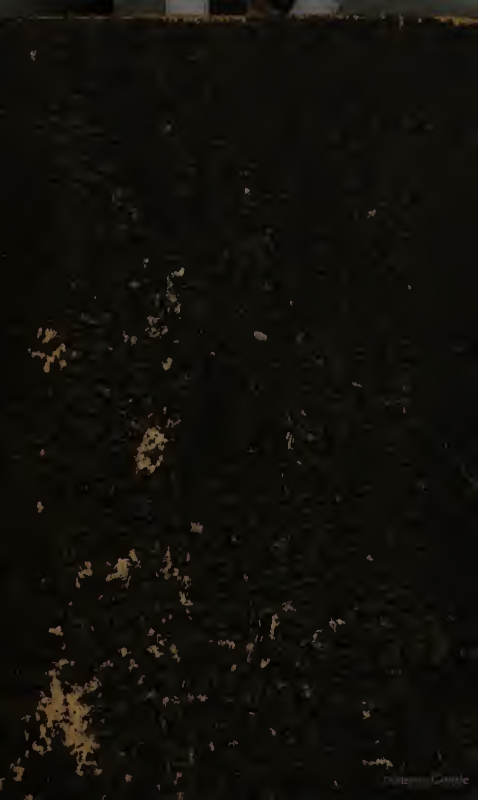








Johann Gottlieb Fichte's

nachgelassene Werke

herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Zweiter Band.

Bonn, 1834.
Bei Adolph Marcus.

Johann Gottlieb Fichte's

Wissenschaftslehre

und das

System der Rechtslehre;

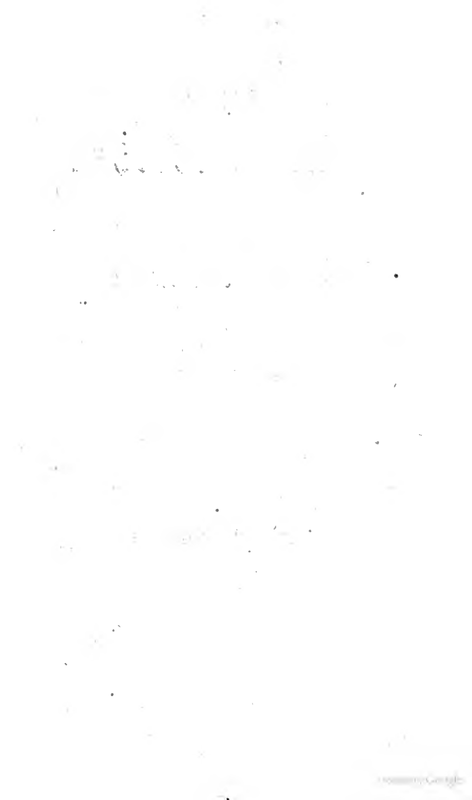
vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813.

Aus dem Nachlasse herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Bonn, 1834.
Bei Adolph Marcus.



Die

Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Frühjahr 1813, aber durch den Ausbruch des Krieges unvollendet geblieben.



Die Wissenschaftslehre.

I. Vortrag. Der Charakter der W.=L., und was Sie von ihr zu erwarten haben, ist schon am Schlusse der beendigten Vorlesungen dargelegt worden. Sie hat die Aufgabe, das Eine, allgemeine und absolute Wissen in seiner Entstehung zu sehen; darum aus Etwas, was schlechthin nicht ist Wissen, sondern etwa Bewußtes; sein Princip ist, nicht Principiat: denn beide fallen nothwendig auseinander, und sind gänzlich geschieden.

Dieses im Hintergrunde Liegende, das Bewußte, was schlechthin nur solches ist, nennt man sonst auch wohl Sein. Mit diesem also hat es die W.=L. nicht zu thun, sie ist nicht Seinslehre. Das Sein, welcherlei es auch sei, inwiefern es der Betrachtung unterworfen wird, können wir nur haben als Bewußtes; es liegt immer in dem Wissen, welches betrachtend über demselben schwebt. Darum könnte man von einer Seinslehre nur durch Mißverständniß sprechen, indem man sich nicht besänne auf sein Wissen und Denken desselben. Die berühmteste unter den Seinslehren, diejenige, welche wenigstens den Begriff des Seins richtig auffaßt, ist die des Spinoza. Aber auch er hat sich nicht besonnen auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben. Da nun dieses sich Nichtbesinnen so allgemein sich findet, muß es einen gewissen natürlichen Grund dieser Nichtbesinnung geben, der sich in unserer Forschung ergeben wird. Für die W.=L. dagegen ist die Besonnenheit auf das Wissen, oder das Sichbewußtsein der eigentliche, Eine, und bleibende Zustand; die Besinnung wird uns zu einer Kunst nach Regeln.

Insofern nun die W.=L. einsieht, nur das Wissen zu ihrem Objekte haben zu können, mithin Wissenslehre ist, das Sein durchaus aussondert, und deutlich erkennt, daß es eine Seinslehre nicht geben kann: so ist sie dadurch zugleich transscendentaler Idealismus, d. i. absolute Aussonderung des Seins vermittelst der Besonnenheit über sich selbst. W.=L. und tr. Ideal. bedeuten Ein und dasselbe. Wer da sagt: eine Seinslehre giebt es nicht, die einzig mögliche absolute Lehre und Wissenschaft ist Wissenschaft des Wissens, der ist transscendentaler Idealist, indem er bekennt, daß das Wissen das Höchste sei, von dem gewußt werden könne.

Wenn wir nun das Wissen selbst, das allgemeine, absolute Wissen in seiner Entstehung sehen können; so werden wir diese Genesis des absoluten Wissens vollziehen doch wohl nur innerhalb des Wissens selbst, und durch ein Wissen. Das Wissen muß demnach in ihm selber über sich selber hinausgehen können. Alles Wissen zu erschöpfen, und in seiner Entstehung darzulegen, sagten wir, sei die Aufgabe der W.=L. Es gäbe demnach, zufolge der Voraussetzung, durchaus Nichts im Wissen, das bloßes Wissen, in sich Aufgehendes wäre, und nicht auch wieder sein könnte Bewußtes, um in dieser letzten Form wieder zu werden zum Objekte einer W.=L. In allem andern Wissen außer der W.=L. wird nur gewußt schlechthin: es ist dieses Wissen, aufgehend in dem hier befindlichen Sein. In der W.=L. dagegen müßte sich über ein jedes also in sich selbst aufgehendes Wissen erheben ein neues Wissen, für welches zum Bewußten, zum Objekt würde, was vorher letztes und höchstes Wissen, Subjekt war. Dies liegt in der Behauptung einer W.=L.; es giebt eine solche, heißt: Alles Wissen kann werden wiederum Bewußtes in einem neuen dasselbe zum Objekt machenden Wissen.

Es scheint damit nun weiter sich also zu verhalten: Ist dieses Bewußtsein, aus welchem die W.=L. besteht, das letzte, absolute, alles andre Wissen umfassende, und zum Objekt machende Bewußtsein; so kann es nicht selbst wieder wer=

den Objekt und Bewußtes; indem es sodann ausser ihm noch ein höheres, subjektives Wissen und Bewußtsein geben müßte; das Bewußtsein der W.=L. darum nicht wäre das letzte und höchste, wie wir doch behaupteten.

Dies genauer erwogen. Wir setzen voraus das allgemeine, Allen bekannte Wissen. Dieses, als das System, das All des gesammten bekannten Wissens ist, in sich selbst geschlossen, auf sich selbst beruhend; weiß eben allenthalben in letzter Instanz, ist aber nicht seiner sich bewußt. Nun stellen wir auf die Idee einer W.=L., als eines neuen Wissens, welches für jenes erste sein soll Bewußtsein, darum sich verhält zu diesem ersten Wissen, wie dieses zu seinen Objekten. Es fragt sich: könnte es vielleicht über dieses Bewußtsein des Wissens hinaus noch geben ein Drittes, ein Bewußtsein des Bewußtseins des Wissens? Nein; denn wäre dies, so hätten wir den aufgestellten Begriff der W.=L. nicht scharf gefaßt, und wüßten nicht, was wir redeten. Schlechterdings alles Wissen soll in ihr werden Objekt und Bewußtes. Sollte nun die W.=L. selbst wieder Objekt und Bewußtes werden für ein höheres Bewußtsein; so wäre dieses dritte Wissen = W^3 die W.=L. W.=L. ist also nur dasjenige Wissen, welches schlechthin nicht wieder Objekt werden kann eines neuen Wissens, sondern durchaus nur Bewußtsein ist. Alles andere Wissen begreifend und begründend, müßte sie darin zugleich sich begreifen und begründen. Wenn wir dies mit dem bekannten Sprachgebrauch von subjektiv und objektiv bezeichnen wollen, so müssen wir sagen: die W.=L. bleibt in alle Ewigkeit nur subjektiv, und wird nie objektiv.

Und so ist klar, daß man dieses letztere Bewußtsein nicht an sich bringen kann in irgend einem Bilde, historisch, wodurch es ein (todt) Objektives würde; sondern daß man es mittelbar leben und erleben muß. Es kennt nur sich selbst, dadurch, daß es eben ist. Die W.=L. kann nicht so im bloßen Bilde an Jemanden gebracht werden; sondern man muß sie eben in sich selber sein, und sie leben; man erkennt ihr Bewußtsein nur im unmittelbaren Sein desselben, und es giebt gar keine andre Weise, sich ein Bild davon zu erwerben. Es mag wohl sein,

daß die W.=L. sich selbst erklärt, begreift, und ableitet; doch dieses objektive Bewußtsein derselben giebt es nur innerhalb ihrer selbst, und man kommt auch zu diesem Bilde nur dadurch, daß man sie eben lebt und erlebt.

Es giebt darum auch keinen äusseren Beweis, daß eine solche W.=L. und ein solches Bewußtsein möglich sei; denn ein solcher setzte ja ein Bild der W.=L. über ihr, das es nicht giebt; sondern der Beweis kann nur geführt werden durch das Faktum selbst. Sie kann darum den Beweis ihres Seins nur demjenigen führen, der sich ihr hingiebt. Die Andern sind lächerlich mit ihren Forderungen und Anmuthungen des durchaus Unmöglichen; mit ihren Zweifeln: wie wird es mir bekommen? Wir können ihnen nur antworten: wüßtest du das, so bekäme es dir schon wirklich; habe sie, lebe sie, so wirst du es wissen! Man muß es eben wagen. Es verhält sich mit ihr grade so, wie mit dem Leben. Das Leben kennt man nicht, ohne daß man es ist, es kann nicht gesetzt werden im Bilde. Eben darum bemerkte ich dies, zum Troste derjenigen, welche die Gefahren und üblen Folgen der W.=L. zu kennen wähnen; — sie wissen aber gar Nichts von ihr, und was sie kennen, ist ein leeres und albernes Gespenst. Die W.=L. geht den Menschen an, und mit ihr ist ein eigenes inneres Werden, und ein neuer Charakter gesetzt.

Ein solches Sehen des Wissens wäre näher jedoch ein Verstehen desselben, eben in und aus seinem Grunde; eine Zerlegung des Wissens, mit der Nachweisung: woher gerade ein solches und solches komme, als in der Einheit des Wissens sich vorfindet. Aber das in der W.=L. genetisch zu durchschauende und abzuleitende Wissen ist selbst auch Verstand. Also in der W.=L. verstände sich der Verstand; — und dies wäre somit bestimmter die eigentliche Aufgabe der W.=L., dieses Selbstverstehen des Verstandes zu vollziehen; den Verstand zu verstehen. Indem wir nun voraussetzen, daß dieses möglich ist, so ist der Verstand absolute Verständlichkeit seiner selbst, Reflexibilität. Käme es uns nun an auf einen zu Grunde zu legenden Begriff vom Verstande, so würde dies der höchste Begriff desselben sein: er ist absolute Verständlichkeit seiner selbst;

und in diesem Begriffe, und von ihm aus werden wir ihn als unsre eigentliche Aufgabe fassen können. So sind wir jetzt da angekommen, wo die Thatsachen schlossen.

Weitere Exposition. Der Verstand, ihn indessen in seiner ersten und niedern Bedeutung genommen, einfach, wie er vorkommt im gewöhnlichen und gegebenen Wissen, welches das Phänomen ist für die W.=L., — versteht nicht etwa Nichts, sondern Etwas: er hat seine Grundlage, sein Objekt, welches nicht selbst ist der Verstand, sondern das in ihm Verstandene. Z. B. Ganz gewiß wissen wir, daß nach Analyse und Abzug alles Wissens übrig bleiben wird das absolute Sein, und der Verstand ist eben nur Verstehen des absoluten Seins; er hat eine Grundlage, welche er versteht, und welche nicht ist er selbst. Dieses Verstandene aber ist in ihm, oder im Wissen nur, inwiefern es Verstandenes ist. Jenes unbekannte Objekt des Verstandes, und der Verstand selbst sind darum in dem wirklichen Wissen durchaus verschmolzen, von einander durchdrungen, und zu einer organischen Einheit vereinigt, und diese organische Einheit wäre eben das wirkliche Wissen. Wäre aber dies nur zum Theil, sage ich. Denn es tritt hinzu noch Folgendes. Der Verstand in dieser organischen Einheit mit dem absolut Verstandenen ist auch Verständlichkeit seiner selbst, und dies ist er auch schlechthin. Wir bekämen darum, meine ich, je nachdem wir zählen, zwei oder auch drei Elemente, aus denen das von uns abzuleitende Wissen zusammengesetzt ist. Erstens, oder erstens und zweitens: der Gehalt, das absolute Objekt, mit der Verstandesform organisch vereinigt, und von ihr durchdrungen. Zweitens oder drittens: die Verständlichkeit dieser Einheit; also die Verständlichkeit, theils dieser Theile, theils ihrer synthetischen Einheit, in synthetischer Einheit mit den beiden ersten Gliedern. Dies zusammengenommen, als eine einzige organische Durchdrungenheit und Verschmolzenheit, wäre darum die innere Einheit des gesammten Wissens. Diese hätten wir für's Erste deutlich und bestimmt aufzustellen, und aus ihr, durch bloße

Analyse, das Besondere abzuleiten. Also das Eine Wissen ist zu verstehen: dies ist unsere Aufgabe. Was ist dieses Eine Wissen? Die absolut organische Einheit und Durchdrungenheit jener Grundbestandtheile: des Verstandes mit dem Verstandenen und der Verständlichkeit seiner selbst. Aus dieser Einheit müßte alles Mannigfaltige im Wissen durch bloße Analyse sich ergeben.

Könnte ich nun diese Einheit Ihnen sogleich aufstellen; so wäre der Weg der W.=L. leicht, und die Methode ganz einfach: wir hätten nur diese hingestellte Einheit zu analysiren. Aber das nächste Geschäft ist es vielmehr, diese organische Einheit vor Ihren Augen erst zusammenzusehen, sie entstehen zu lassen aus Elementen, die mir bekannt sind, und die Sie selbst auch zum größten Theil aus den vorbereitenden Vorträgen schon kennen. Ueber diese Construction kann nun vorläufig keine Rechenschaft abgelegt werden: in der Arbeit selbst muß es sich ergeben, ob wir Ordnung und Methode in unserm Vortrage haben. Aber sie ist nicht vorzuzeichnen. Unsere nächste Aufgabe ist darum die Genesis der organischen Einheit: ist diese einmal hingestellt, dann ist die Analyse leicht.

Zwei vorläufige Bemerkungen: 1) die W.=L. fordert die höchste Genauigkeit und Schärfe, die der Mensch aufbringen kann, und nimmt den höchsten Grad des Denkvermögens in Anspruch: denn sie ist die letzte Analyse, und Alles, was sonst irgendwo in dem übrigen Denken und Wissen in concreto vorkommt, in irgend einer synthetischen Vereinigung, wird in ihr zerlegt in seine schlechthin einfachen Bestandtheile. Wir haben oben gesagt: das Wissen oder der Verstand sei eine absolute Synthesis des Gehaltes mit der Verstandesform; in dieser Vereinigung sei das Wissen ursprünglich. Die W.=L läßt dieses Wissen werden, heißt demnach: sie läßt diese Vereinigung werden. Sie trennt also das im wirklichen Wissen nie Getrennte, um es wieder zusammenzusehen; und so verfährt sie durch das ganze Wissen hindurch. Was im wirklichen Wissen vorkommt concrescirt und in Vereigung, wird von der W.=L. zerlegt in die einfachen Bestand-

theile. — Das Element des Bildens der W. = L. ist darum jenseits alles wirklichen Wissens, indem ja diese Trennungen und Vereinigungen im wirklichen Wissen als solche nicht sind, sondern nur in concreter Einheit. Darum liegt natürlich die Region ihres Begreifens, d. i. ihres Trennens und Vereinigens auch jenseits. Der Charakter der W. = L. ist gut ausgesprochen durch diese Formel: was innerhalb des faktischen Wissens vereinigt ist, wird in ihr getrennt, um die Vereinigung entstehen zu lassen. Die W. = L. möchte darum Anspruch machen auf die höchste Energie der Einbildungskraft, eben auf die absolute Kraft des Bildens, auf ein Bild dessen, was im wirklichen Wissen niemals gebildet wird; und zugleich auf die höchste Genauigkeit und Bestimmungskraft des Urtheils: denn es kommt darauf an, daß diese Bilder mit der höchsten Genauigkeit construirt werden, weil sonst die Evidenz nicht erfolgen kann. Oder betrachten wir das Wesen der W. = L. noch anders, wie es sich ergiebt aus ihrem Objekte. Das Wissen ist durch und durch Bild; und zwar Bild des Einen, welches ist, des Absoluten: es ist also auch absolut nur Ein Bild; das Wissen ist absolute Einheit, weil das in ihm Gebildete ist absolute Einheit. Und doch soll dasselbe Wissen auch wieder sein ein Mannigfaltiges, theils ein unendliches, theils ein in einer geschlossenen Vielfachheit. Was kann dieses Mannigfaltige sein? Verschiedene Bildformen des Einen Bildes. Und wie können diese untereinander verschieden sein? Offenbar nur im Verhältnisse zu einander, welches Verhältniß der verschiedenen Bildformen zu einander uns darum immer gegenwärtig sein muß, um die Besonderheit und Verschiedenheit einzusehen. Also die W. = L. müßte immerfort im Auge haben das Eine Bilden, welches, nach der Einheit eines Gesetzes des Bildens, zur Mannigfaltigkeit von Formen würde. Dies grade in das Gesicht und die Einsicht, welche die W. = L. anmuthet, die sie frei zu erzeugen anmuthet, und sodann sie festzuhalten auf ewig. Dies fordert sie unerläßlich, sein inneres Auge zu diesem feststehenden Gesichte, unter der Einheit seines Gesetzes, zu bilden. Sie sehen wohl, daß dies eine ganz neue Welt der Einsicht, indem das gewöhnliche Bewußtsein oder Wissen nur

die Bilder sieht, fertig: daher nach der gewöhnlichen Ansicht diese Bilder eben sind, und so und so sind, und damit gut; — nicht aber wird im gewöhnlichen Wissen gesehen das Bilden im Hintergrunde, welches sie erzeugt; noch das Gesetz, nach welchem sie erzeugt werden. Dies ist offenbar eine ganz neue Einsicht, zu welcher uns alles Bisherige nichts hilft; auch aus andern Philosophien Gezogenes ist dazu nicht zu gebrauchen. Hat man die Mannigfaltigkeit auch noch so zerlegt, und so scharf beobachtet, was soll uns das für die W.-L. helfen? Denn diese redet ja allein von dem Vereinigungspunkte, von dem Einen Bilden, aus welchem alles Mannigfaltige in seinem Zusammenhange hervorgeht. Da nun nur die Rede ist von Bildern, die nur in ihren Verhältnissen zu einander verschieden sind, so sehen Sie wohl ein, welcher großen Aufmerksamkeit und Schärfe es bedarf, um die bisweilen höchst feinen Unterschiede, die es geben möchte, zu bemerken.

Doch damit ich nicht abzuschrecken scheine, will ich auch die andre Seite darstellen. In anderer Hinsicht ist wiederum Nichts leichter als die W.-L., wenn man nur hineinzukommen vermag in ihr inneres Element, und die Eigenschaften hat, die diesem Elemente angemessen, und ohnedies jedem rechten Menschen anzumuthen sind, Ernst, Sammlung, Einfachheit und Wahrheitsliebe. Denn in den Umkreis des gewöhnlichen Wissens tritt eine sehr vielfache Gesetzgebung ein, welche sich häufig durchkreuzt; und man muß seinen Blick und Augenpunkt in diesen Regionen sehr oft vermannigfaltigen, und auf Vielerlei zugleich richten. So aber ist es nicht hier: in der W.-L. ist und bleibt das Objekt des Blickes durchaus dasselbe, das Eine Bilden; und die Gesetzgebung dafür geht aus von einem einzigen, klar sichtbaren Punkte. Es ist ferner in ihr eine strenge Unterordnung, und Systematicität, und jedes Besondere wird in ihr durch das Eine, wodurch alles Besondere ist, und durch alles Uebrige, erklärt und bestimmt, und für die Bildungskraft des Verstandes gehalten und getragen. Ein Bild, klar gedacht, verhilft darum allen übrigen zur Richtigkeit und Klarheit.

Die Verschiedenheit der Leichtigkeit und Schwere der W.-L.;

und des gewöhnlichen Wissens ließe sich darum auf den Einen Begriff zurückführen: Bei der Beschäftigung mit dem gewöhnlichen Wissen wird dem Menschen angemuthet, viel zu thun; in der W.-L. dagegen, Etwas zu sein; und zwar nicht etwas Neues, sondern nur das zu sein, was er sein soll, ein rechter Mensch; und nun eben nicht zu thun, und aller besondern Agilität und Geschäftigkeit sich zu enthalten. Wer nur eben sich treu hingiebt der Evidenz, dem wird sie sich wohl von selbst machen: sie ergreift ihn, und er soll sie sich nicht machen, sondern nur sich ihr hingeben.

II. Vortrag. 2) Unser erstes Geschäft wird sein müssen, die oben geschilderte Einheit des Wissens oder Verstehens zu construiren; indem wir das treiben, was wir nach unsrer Lehre, und nach dem aufgestellten Begriffe der W.-L. sind, nämlich Verstehen des Verstandes. — Wir sollen den Verstand construiren in seiner Synthesis mit dem Gehalte: was werden darum wir in dieser Construction sein? Verstehen des Verstehens selbst. Wir werden darum sein der Ausdruck und die Vollziehung desjenigen, wovon wir gesagt haben, daß es mit ausmache ein Element, und zwar das letzte, der aufgestellten Synthesis; der Ausdruck und die Vollziehung der Verständlichkeit nämlich, die als solches Element des synthetischen Verstandes vorausgesetzt ist. Mit dieser absoluten Verständlichkeit machen wir nun gleich hier zum Beginne Ernst, indem wir in dieser Funktion sind das wirkliche Verstehen des Verstandes in seiner Verschmolzenheit mit dem Concreten.

Wie wollen wir denn nun diese Verständlichkeit des Verstandes, die wir schon faktisch beweisen, indem wir unser erstes Geschäft beginnen, hineinbringen in die organische Einheit des Wissens? Auf zweierlei Weise, entweder nämlich können wir aus unserm faktischen Vollziehen der Verständlichkeit fortschließen: es geschieht; darum ist es schlechthin möglich; und da wir, die Wissenschaftslehrer, doch wohl nichts Anderes sind, als das ursprüngliche Wissen selbst: ein solches Verstehen des Verstandes

liegt darum schlechthin in dem Vermögen des ursprünglichen Wissens: so wäre dies ein faktischer Schluß. Oder auch zweitens: es fände sich in der aufgestellten Einheit des Wissens selbst ein absolutes Gesetz, zufolge dessen dieses Verstehen des Verstandes nothwendig möglich, der Verstand sich selbst verständlich sein müßte, und als solcher a priori eingesehen würde; daß sonach aus diesem Gesetze die W. = L. selbst als eine nothwendige Bestimmung des ursprünglichen Wissens abgeleitet würde. Es wird uns gelingen, auf die letztere Weise zu verfahren; wir werden ein solches Gesetz der Verständlichkeit im Verstande auffinden, und so wird denn die W. = L. als ein nothwendiger Bestandtheil des Wissens aus seinem Grundgesetze abgeleitet werden, und selbst als ein Glied der Ableitung in der W. = L. vorkommen, darum auch vorkommen in einem Bilde ihrer selbst.

Sie hat darum allerdings ein Bild ihrer selbst, was wir oben leugneten; aber nur in ihr selbst, und durch sie selbst, und dadurch, daß sie ist. Wer die W. = L. hat, der erkennt sie freilich zugleich, noch dazu nicht bloß faktisch, daß sie ist, und so ist; sondern auch aus einem Gesetze des Wissens, daß er sie haben kann und soll, und daß das Wissen vollendet ist nur für den, der sie hat. Aber auch nur der, der sie hat, hat dies Bild von ihr; und so verbleibt es denn bei unsrer obigen Bemerkung, indem bloß das dort allgemein Gesagte durch das Gegenwärtige berichtigt ist, daß es allerdings ein solches Bild gebe, aber nur innerhalb der W. = L. selbst.

Zugleich sind dadurch auch alle Zweifel beseitigt über unser vielleicht als willkührlich und unbegründet erscheinendes Verfahren bei der ersten Construction. Ich muß construiren, wie ich es verstehe; indem es geschieht, kann es sich nicht begründen: sind wir aber nur erst in die Einheit hinein, so wird unser Verfahren als nothwendig erhellen aus der Einheit selber. In der Einheit selbst wird der Punkt vorkommen, wo unser Verfahren sich selbst als nothwendig und gesetzlich beweist. Dies ist die versprochene Bemerkung über die Art, wie die W. = L. den Beweis von sich selbst führt.

Dies ist hinlänglich zur Vorerinnerung: jetzt lassen Sie uns an unser nächstes Geschäft gehen, an das **Construiren der Einheit**, wie wir dies selbst vermögen; dieser Verantwortung können wir nach der so eben gemachten Bemerkung, mit der wir die Vorerinnerungen schlossen, demnächst uns überheben. Unser Verfahren muß durch sein eigenes Resultat sich beweisen, indem es auf ein Gesetz führt, aus welchem es als nothwendig einleuchtet. Thut es das nicht, so fällt es in sich zusammen.

---

1) Als die absolute Grundlage des Wissens haben wir in den geschlossenen Vorträgen das Erscheinen des Absoluten erkannt; oder auch das absolute Erscheinen, welches, wie wir einsahen, gleichbedeutend ist: zu fassen, als bloße Accidenz des Absoluten; ruhend, und die Grundlage seines Seins tragend durchaus in dem Absoluten selber, ohne alles eigene Sein. Dies ist uns aus dem Vorhergehenden bekannt, und wird jetzt, wenn Jemand darüber noch zweifelhaft sein sollte, als Hypothese hingestellt, die noch allen Prüfungen durch die darauf zu beziehenden Gesetze ausgesetzt ist. Also der erste Punkt, von dem wir ausgehen, ist ein Bild des Erscheinens, noch ohne alle Beziehung auf die Verstandesform, und ohne alles eigene Sein, nur sich stützend auf das absolute Sein, auf Gott. (Daß wir denn doch ein solches Bild der Erscheinung haben, sie objektiviren in diesem ihrem bildlosen Sein, daß **wir** darum mit im Spiele sind, und selbst dieses Erscheinen hindenken, das wollen wir vor der Hand noch ignoriren).

2) Ferner haben wir gesagt: dieses Erscheinen **ist** nun nur, inwiefern es sich versteht. Aufgestelltermaßen als Accidenz an dem Absoluten ist es ganz und gar nicht, sondern es ist nur in sich selber, auf sich selber ruhend, und sein Sichverstehen anhebend; nur in seinem Sichverstehen ruhend ist es. (Sie sehen, daß wir dadurch unser erstes Setzen zurücknehmen, und demselben deutlich widersprechen; es wurde also nur hingestellt, um stückweise in Ihnen die Einsicht zu Stande zu bringen). Denn das Sichverstehen ist die absolute Form seines Seins. Wie darum

das Erscheinen ist, so ist es in dieser Form, mit derselben verschmolzen, und in ihr aufgegangen. Wir haben demnach eine Synthesis vorgenommen vermittelst der Seinsform, indem die Erscheinung, welche wir erst hingebildet hatten ohne alles Sein, jetzt aufgenommen ist in ihre Seinsform; wir haben darum das ursprüngliche Erscheinen durch die Aufnahme in diesen Begriff der Seinsform weiter bestimmt. (Ich hebe mit Bedacht die einzelnen Schritte heraus: denn davon hängt ab das Vermögen des Selbstreproducirens).

3) Was heißt nun aber Verstehen? Das heißt nicht, daß Sie irgend Etwas darüber anführen sollen, irgend einen partiellen Charakter, ein Merkmal und Kriterium des Verstehens beibringen; sondern Sie sollen zur Stunde in ein durchaus erschöpfendes Bild des Verstehens sich verwandeln, wodurch Sie selbst werden würden ein Verstehen des Verstehens: und zwar in seiner reinen absoluten Form, d. h. nicht Bild dieses oder jenes Verstehens, sondern Bild eines Verstandes überhaupt, der weiter schlechthin Nichts ist, als nur Verstand.

Bevor wir weiter gehen, einige Vorerinnerungen.

a) Mit dieser Aufgabe hebt das eigentliche Wesen der W.-L. an: die ersten beiden Bemerkungen bezeichneten nur den Ort der Untersuchung; hier beginnt das Eigenthümliche der W.-L., von welchem wir bisher geredet haben. Wir selbst nämlich schlechthin in eigner Person sollen werden ein Bild von dem Bilden jenseits alles wirklichen Wissens. Hier tritt darum auch die geforderte Genauigkeit und Schärfe ein.

b) Und zwar ein Bild vom Verstehen sollen wir werden. Es ist wohl klar, daß dieses das Grundbild sein möchte, das Bild des Einheitspunktes, welches wir suchen; also das tiefste und innigste Element jenes Bildens, die Wurzel und der Kernpunkt, an welchen alles Spätere dieses von uns zu erzeugenden Bildes der Einheit sich anlegen muß. Es ist dasjenige, was als Einfachheit weiter bestimmt werden soll durch ein Gesetz: und

wir sehen hier schon eine doppelte Gesetzgebung: theils soll der Gehalt verstanden werden, das Erscheinen des Absoluten selbst; theils soll der Verstand sich selbst verständlich sein, welche Verständlichkeit zu realisiren, uns hier sogar angemuthet wird. Dieser Einheitspunkt wird dadurch eben werden zu einem Mannigfaltigen. Wie könnte nun Jemand das Gesetz verstehen, und die aus diesem Gesetze erfolgende Bestimmtheit, wenn er nicht vorher die absolute Einheit ohne alles Gesetz verstanden hat.

c) Ein reines Verstehen überhaupt giebt es aber nicht, wie schon hier klar ist: denn wir haben ja den Verstand geschildert als die Seinsform eines Andern, der Erscheinung, und zu einer Synthesis mit diesem wollen wir das gegenwärtig zu entwerfende Bild erheben. Es ist darum klar, daß das zu construirende Bild nicht ist Bild irgend eines in der wirklichen Anschauung vorkommenden Faktums, sondern rein und lauter ein nur durch das Verstehen des Verstehens erzeugtes Bild; daß es darum wirklich ist nur in der W.=L., und ausser derselben gar nicht. Aus ihm sollen ja erst durch eine Synthesis mit Gehalt und Gesetz erzeugt werden die Bilder der wirklichen Fakta. Nur wir darum haben dieses Bild; dieses Bild ist Grundlage und abgerissenes Element nur für uns.

Dies wird erinnert, damit man ja nicht vorgreife, und meine, was wir hier nachweisen werden als ein Glied des Verstehens, auch in der wirklichen Anschauung wiederfinden zu können. Ein solches wäre sicher das Falsche. Dieses Nachweisen komme Ihnen überhaupt nicht ein in der W.=L., denn sie beschreibt ganz neue, ausser aller wirklichen Anschauung liegende Elemente, ein rein Jenseitiges des Gegebenen.

d) Uebrigens erinnere ich, daß dieses Bild, wenigstens in seinen Bestandtheilen meinem Hörsaale ganz und gar nicht fremd und unbekannt ist; und auch in den vorbereitenden Vorlesungen sind sie mannigfaltig zur Construction desselben geübt worden. Es fällt gar sehr zusammen mit dem Bilde vom Sehen, welches wir aufgestellt haben, und welches in der synthetischen Einheit der Apperception nachgewiesen wurde. Nur die strenge Absonderung, in welcher wir es hier hinstellen, ist neu.

Uebrigens muß jeder selbst construiren. Ich kann nur dazu anleiten.

III. Vortrag. Gehen wir jetzt an unsere Aufgabe: was heißt Verstehen?

Ich sage: Verstehen ist Sein: Bild eines Bildes, absolut vereinigt mit dem Bilde jenes Seins, des Bildseins.

Ich habe in diesem Satze ausgesprochen zwei Hauptbestandtheile: 1) Sein eines Bildes: Was heißt Sein? Beruhen auf sich selbst, aufgehen in sich, absolut mit und durch sich befriedigt. — Nun aber haben wir hier nicht gesprochen von einem Sein überhaupt, sondern nur von einem Bildsein; also von einem weiter bestimmten Sein und Beruhen auf sich selbst. Und zwar war selbst dieses seiende Bild auch nicht ein einfaches Bild, sondern Bild eines Bildes. Dies ist die untere und erste Hälfte unseres Satzes.

Lassen Sie uns diese analysiren.

a) Ein Bild setzt schlechthin sein Gebildetes; es ist ein absolutes Durch und Princip eines Gebildeten. Wem dies noch nicht unmittelbar einleuchtet, der lerne es jetzt. Daß es bei Manchen nicht geschieht, daß es Viele nicht einsehen, kommt vom verblaßten und faselnden Denken, welches in der Lehre von der reproduktiven Einbildungskraft nachgewiesen ist, wo man nicht ganzen Ernstes Etwas hindenkt, und sein Denken daran setzt, sondern im Sprunge bleibt, es zurückzunehmen. Mit Solchen können wir nun in der W.-L. gar Nichts anfangen, sie sind gleich von vorn herein aus ihrem Umkreise abgewiesen. Ernst, energisch denken, im Ernste setzen, und ein Bild sehen, — dies wird gefordert für die Einsicht; wenn man dies thut, so ist wohl klar, daß in dem Bilde, und durch das Bild als Bild gesetzt sei sein Gebildetes. Also kurz: Bild setzt sein Gebildetes.

b) Nun ist hier gesetzt Bild eines Bildes: Also das Gebildete aus unserm Bilde ist selbst ein Bild. Das Sein darum, welches als auf sich beruhend schlechthin gesetzt ist, wäre

Projektion eines Bildes, Herausgebärung aus sich selbst eines Bildes; Bild eines Bildes heißt hervorwerfendes, absolutes Durch eines Bildes.

Wie solches Bild nun überhaupt sein, und insonderheit als nur Bild, und nichts anderes sein möchte, ist aufgestelltermaßen nicht sonderlich verständlich. Es ist eigentlich abgeschmackt, und ein Widerspruch, und nur zu dem Behufe von uns gesetzt, um daraus überzuleiten zu den andern Punkten der Synthesis.

2) Aber gehen wir zu dem andern Theile: dieses Sein: Bild eines Bildes soll vereinigt sein mit dem Bilde dieses, des Bildseins = B^3. Was heißt das? Dieses also beschriebene Sein ist selbst wieder nur in seinem Bilde, und die Einheit besteht eben in der organischen Verschmolzenheit dieses Seins mit seinem Bilde. Auf diese Einheit kommt es uns an; in diese sollen wir uns hineinverstehen, und das erst Gesagte war nur vorbereitend dafür.

Zuvörderst betrachten wir die Form der Einheit. Es liegt darin: Beide, das Sein (SB) und das Bild (B^3) postuliren einander. Das Sein ist das Gebildete zu diesem oberen Bilde B^3. Alles Bild setzt sein Gebildetes, darum setzt auch B^3 sein Gebildetes; ein solches haben wir hier auch an der unten stehenden Synthesis: $SB^2 - B^1$ ist das durch B^3 gesetzte Gebildete. Doch ist es nicht als solches, als Gebildetes, gesetzt, d. h. das Bilden selbst, das Projiciren, ist nicht wieder im Bilde, indem ausserdem wäre ja nicht gebildet ein Sein, ein absolut auf sich selbst Beruhendes, sondern das Bild BS wäre in diesem Falle Principiat desselben. Das obere Bild = B^3 ist darum bloß leidender Reflex und Wiederholung des unteren BS — B. Der Zusammenhang zwischen den beiden Bildern ist durchaus abgeschnitten, und es bleibt ein Hiatus, der durch die Form des oberen Bildes B^3 selbst gegeben ist. Dieser Hiatus liegt darum lediglich in der Seinsform des Bildes BS. Jedes Bild des Seins ist nothwendig bloßer Reflex. Wir haben in den vorigen Kollegien dieses Gesetz sehr eingeschärft.

Gehen wir nun zum Inhalte:

Was ist denn nun in dem obern Bilde B³ gebildet? Unmittelbar das Hinbilden, die Linie, das Projiciren: und zwar ist dieses Projiciren gebildet als ein Sein, in dieser Form; und da dieses Hinbilden ist, zufolge dessen das Bild = B¹. Innerhalb Eines Bildes, und umfaßt von demselben = B³, ist das Hinbilden, und das Produkt dieses Hinbildens, das Bild B¹ schlechthin beisammen. Also das Hinbilden ist innerhalb eines Bildes B³, welches sein Sein schlechthin begleitet, und von ihm unabtrennlich ist: darum, denke ich, innerhalb eines Sehens, eines Fortgehens des Bildes mit dem Flusse des in ihm Gebildeten. Darum ein Sehen, Ersehen selbst wird gesehen. Das erstere BS — B ist ein genetisches, welches selbst wieder ist in der Einheit und Zusammenfassung des zweiten Bildes, B³, welches ein diese Genesis begleitendes und sie ausdrückendes Sehen ist. Ein Bildwerden (SB — B) darum ist gebildet in einem abgeschlossenen Bilde = B³, in einem eben seienden, und das in ihm gebildete Werden unmittelbar zusammenfassenden Bilde. (Das obere Bild B³ ist Bild eines Hinschauens; dieses Hinschauen ist ein Bewegen, Werden, Ersehen, dieses muß bei sich führen sein nicht Ersehen, sondern Sehen; muß gestellt und gefaßt sein in der Einheit eines Bildes oder Blickes. Dieser das untere Werden und Bewegen in der Einheit des Seins zusammenfassende Blick ist eben das obere Bild B³).

Prognostikon für's Ganze: Wer nicht mit der Wichtigkeit dieser Sache bekannt ist, darf nicht durch ihre Unscheinbarkeit sich abhalten zu lassen, sie zu verstehen. Freilich erscheint sie unbedeutend für den, der den Zusammenhang nicht sieht, aber die Folgen werden ihre Wichtigkeit lehren.

Hier kommt es mir zunächst auf Anschauung an, diese zu leiten und zu bilden. Unser Blick ruht auf diesem Bilden BS — B; ist also das obere B³. In diesem Bilde B³ bildet sich ein Hinsehen, ein Sein des zweiten Bildes BS — B, also wir sind ohne Zweifel das, was wir ein Sehen dieses BS — B als eines Ersehens genannt haben, ein Bild von ihm, dem seienden; versetzen Sie sich darum ganz in B³ hinein.

Diese beschriebene Einheit $\left(\frac{B}{BS - B}\right)$ nun wird nicht etwa, sondern sie *ist* schlechthin, und ist das Verstehen selbst, welches *ist*, wie die Erscheinung ist, und Gott. Die Einheit, diese Form eben, *ist*; vom Gehalte ist noch gar nicht die Rede. So viel darum, die Form nämlich, hätten wir gewonnen: das Sehen in seiner Genesis ist klar gemacht.

Verdeutlichung durch Gegensätze.

1) Eine *polemische Rücksicht*. Andre Philosophien lassen das Sehen entstehen aus einem schon Gesehenen, den Dingen und dem Ich. Sie sagen: die Dinge machen Eindruck, so entsteht das Sehen in der Zeit. Das sprechen sie nun so hin; aber Keiner hat noch jemals hiernach ein Bild eines solchen Werdens, und überhaupt des Sehens gegeben. Ein Bild des Sehens zu haben, ist durchaus Eigenthümlichkeit der W.-L.; alle andre Philosophie begnügt sich es zu *sein*. Nach *uns* wird das *Sehen* nicht in der Zeit, sondern ist schlechthin, und ist die *absolute Seinsform* der Erscheinung. Ich sage: es ist schlechthin, obwohl wir es, als eine Begebenheit zwar nicht, aber innerhalb seines Seins, durch die Form des Verstehens in seinen Bestandtheilen erblicken, und es aus diesen zusammensetzen. Es selbst bringt seine Bestandtheile eben mit sich; wir aber lassen es werden, indem wir eindringen in diese Bestandtheile, und es daraus genetisch ableiten.

2) Ueben Sie sich in der Entwerfung dieses Bildes. Es kommt darauf an, daß Sie einsehen: *dies*, und, wenn Sie wollen, nur dies sei ein Sehen. — Nun haben wir eigentlich gesagt, dieses, was wir Sehen nannten, sei das *Verstehen*. Wir haben darum im Stillen vorausgesetzt, Sehen und Verstehen seien einander gleich, und eben *alles Sehen sei ein Verstehen*. Dies kann nun nicht gänzlich unser Ernst sein; denn wir haben ja auch angenommen, daß *Etwas* sei *in* der Form des Verstehens, daß der Verstand nur sei die Form von irgend Etwas. Wo ist nun in dem Hingestellten das reine Ver-

stehen, und wo die Spur der fremden Grundlage? Das construirte Bild müßte darum noch näher als Verstehen sich ausweisen. Die Einheit setzt die Theile; wir müßten darum die Verstandeseinheit in diesem Bilde aufsuchen, um zu sehen, wie diese Einheit die Theile setzt, und welche Theile aus ihr hervorgehen. Dies haben wir jetzt zu thun, um tiefer in das Wesen des Verstandes hineinzukommen.

Also unsere Frage: was ist der Verstand? wäre noch nicht hinlänglich beantwortet, wir hätten nur die Grundlage zu ihrer Beantwortung gelegt. Wir müssen jetzt noch sehen, was in dem entworfenen Bilde wesentlich Verstand ist, d. h. eigentlich: wir müßten das Bild, welches wir vorausgesetzt haben, jetzt in seiner Nothwendigkeit, und besonders in der Nothwendigkeit seiner Theile, ableiten.

Das Ganze ist eine Analyse des Satzes: das Erscheinen ist in der Verstandesform. Es möchte etwa sein die Construction jener aufgestellten Einheit. An dem Satze: die Erscheinung ist in der Verstandesform, haben wir das Bild einer Einheit, welche wir weiter analysiren können. Wir tragen im Folgenden nicht grade Neues vor, aber Altes mit einer Klarheit, wie nie.

Also eine Einheit müssen wir aufsuchen in dem bisher aufgestellten Bilde, diese soll sein das Verstehen selbst. Diese aber ist bloß formirend, gestaltend ein Vorausgesetztes. Dieses Vorauszusetzende müßte sein, theils zufolge dessen, daß die Erscheinung überhaupt Bild ist, theils auch wegen des Erfolges, der sich sogleich zeigen wird, — ein Bild. Dieses ist nun in der Form des Verstehens.

Zuvörderst: es ist selber nur in dieser Form. Das Sein des Bildes ist nicht etwa für sich, so daß das Verstehen erst hinterher nur hinzuträte, sich daran anschlösse, und es formirte; denn das Verstehen ist selbst das Sein des Bildes, nicht nur ein Accidens seines Seins. Darum wie das Bild ist, ist es verstanden; Sein und Verstandensein desselben ist ganz Eins und

dasselbe, beides ist in absoluter Einheit, und nur wir trennen es, um die Einheit werden zu sehen.

Nun aber ferner: das Bild ist verstanden, heißt: es ist als Bild; seine Bildlichkeit, als sein Wesen, ist. Diese Bildlichkeit des Bildes ist offenbar auch nur in einem Bilde. Bild der Bildlichkeit aber ist nur im Gegensatze der eben Nichtbildlichkeit, oder des Seins. (So sieht es ein energisches Denken unmittelbar: man soll ein Bild der Bildlichkeit, einen Verstand des Bildes als solchen in seinem Werden bilden; da wird man einsehen, daß ein solcher Verstand der Bildlichkeit nur hervorgeht aus dem Gegentheile der Nichtbildlichkeit, aus dem Sein, denn Sein und Bild sind Wechselbegriffe, durch gegenseitige Negation sich bestimmend). — Also: das vorausgesetzte Bild zerfällt in seinem Sein im Verstande, oder in seinem Verstandesbilde schlechthin in ein doppeltes, in Bild und Sein: welches beides freilich dasselbe Eine ist, das im Verstand seiende Bild nämlich; nicht anders verschieden, als es unterschieden wird durch die Bild- und die Seinsform. Das Eine Bild fällt demnach ganz weg, denn dieses ist nur im Verstande; hier aber ist es nur in einer Duplicität. Der Verstand selbst ist seine Exposition, sein Als; dies ist sein Wesen; und die Duplicität des Seins und Bildes ist jetzt der Einheitsträger und Halter. Nennen wir den Inhalt dieses Bildes = x, so ist klar, daß x in der Verstandesform zerfällt in die Duplicität des Bildes und Seins: das Sein ist = x und das Bild = x, denn x ist ja die Einheit dieser Duplicität; und verschieden ist x nur durch die Unterscheidung, welche es im Verstande bekommt, also durch den Gegensatz im Verstande selbst.

In dieser Form, sagte ich, ist das Bild, d. h. durch diese Form ist sein Sein auch vollendet und umschlossen, und immanent. Die beschriebene Zertrennung in die Duplicität des Seins und Bildes ist der Gipfel seiner Seinsform. Die Zertrennung ist darum ohne selbst etwa wieder gebildet oder reflektirt zu sein. Die Einheit wird darum nicht gesehen, sie ist weggewischt; auch wird nicht gesehen die Spaltung, sondern beides ist schlechthin: das Verhältniß des Bildes zum Sein ist als Re-

sultat, aber wird nicht gesehen. — (Es entsteht daraus eben das zuerst construirte Sein des Bildes; oder das Sehen, in welchem die Verstandesform, die trennende und beziehende, gar nicht ist selbst ein Gesehenes, sondern nur der unsichtbare Bestimmungsgrund des Seins der gesammten Erscheinung).

Episode.

Es ist ohne Zweifel nicht unser Zweck, aus einzelnen Gesetzen, die wir dermalen auffinden mögen, irgend eine Erscheinung im wirklichen Wissen abzuleiten. Dadurch würde unser Vortrag zerstreut, und ohne systematische Einheit; sondern wir müssen erst das Einheitsbild zu Stande bringen, und aus ihm durch Analyse alle einzelnen Gesetze des Wissens ableiten. Dabei bleibt es im Ganzen. Aber man kann sich nicht allemal mit Sicherheit darauf verlassen, daß die einzelnen Bilder, aus denen das Ganze zusammengesetzt werden soll, richtig construirt, und so auch die einzelnen Gesetze richtig aufgefaßt sind: auf diese Weise würde es aber nicht zu dem wahren Bilde der Einheit kommen, welches ja aus diesen einzelnen Gesetzen erzeugt werden soll. Da kann man nun im Einzelnen, nach der Construction der Bilder, wohl Nachhülfe geben durch vorgreifende Folgerungen aus den Gesetzen, durch Ableitung und Anknüpfung an ein bekanntes Glied, ehe die Einheit noch dasteht, indem man dadurch das Bild in einen höheren oder bekannteren Zusammenhang zum Correktiv stellt. Dies ist nun nur eine überflüssige, gutgemeinte Nachhülfe, und gehört nicht zur Sache. Die Folgerung muß doch noch einmal später als Folge aus der aufgestellten Einheit vorkommen. Indem ich Ihnen jetzt eine solche geben will, merke ich dies an, auch mit für die Zukunft, damit Keiner dadurch irre gemacht wird.

Wir haben in dem Gesagten ohne Zweifel beschrieben die objektive An- und Hinschauung in ihrer reinen Form; die Objektsanschauung. In dieser ist faktisch durchaus nichts mehr, als ein Bild, das da setzt ein Sein: ihm, dem Bilde, durchaus gleich, und nur in der Form, daß es Sein sei, davon verschie-

den. Der Ofen ist, wird gesagt, und, ich stelle vor den Ofen, ich habe ein Bild des Ofens. Beide, Vorstellung oder Bild des Ofens, und der Ofen, sollen aber ihrem Inhalte nach ganz gleich sein; nur in der Form sind sie verschieden, dadurch, daß ich meine Vorstellung des Ofens als Bild verstehe, das in diesem Bilde Gebildete aber, den Ofen, als Sein. So findet jeder nur aufmerksame Beobachter es in sich, und zu dieser Beobachtung pflege ich Sie sogleich in den ersten Stunden der Einleitung anzuführen. Diese genaue Beobachtung aber ist nur erst die Bedingung der Philosophie, nicht sie selbst; denn die Philosophie begnügt sich nicht damit, zu sehen: so ist's, sondern sie will ein Gesetz, zufolge dessen es so sein muß: dieses Gesetz haben wir nun so eben aufgestellt, und jenes Phänomen der objektiven An- und Hinschauung müssen Sie darum jetzt begreifen können, wenn Sie mich richtig verstanden haben. Dies ist demnach die Probe Ihres Verstehens. Die Sache ist die: Es ist unter dieser Voraussetzung ein Bild, welches durch den Verstand, wenigstens in der Rücksicht, wie er hier genommen wird, nicht ist, indem es ihm ja vorausgesetzt wird, welches aber Bild ist, und ein Sein hat nur in seiner, des Verstandes, Form. Durch diese Form aber wird es gespalten in Sein und Bild, zu sich stehend in diesem Verhältnisse. Das unmittelbare Bildsein oder Sehen ist darum die Einheit dieser Spaltung, d. h. es ist das Sehen der beiden, des Bildes und des Seins, und zwar in dem Verhältnisse, daß das Bild sei Bild des Seins. Das Verstehen ist eben der unsichtbare Faktor dieses formalen Bildseins. In der That ist es darum nicht wahr, daß das Sein, das Objekt, aus dem, was als Bild (oder als Vorstellung im gewöhnlichen Bewußtsein) gesetzt wird, projicirt werde. Dieses das Objekt Projicirende ist nicht das Sehen (das absolute Bildsein), denn dieses Sehen ist auch nur ein sogleich zu erklärendes Gesehene, sondern vielmehr beides, das Bild und das Objekt oder Sein, in der Einheit und dem Verhältnisse ist zufolge der, das Eine Bildsein, die Einheit der beiden, erfassenden Verstandesform. (Diese Formel ist höchst bedeutend). Das Sehen selbst wird nicht wieder gesehen; wir denken es nur; dagegen das

Sehen, das in diesem Verhältnisse wirklich erscheint, ist selbst nur Gesehenes. Warum? weil es ist das durch die Verstandesform dem Sein gegenüber abgesetzte Bild. —

Zur Erläuterung des Gesagten noch Folgendes:

Wie soll man Bilder des Seins erklären? Eine unauflösliche Aufgabe für alle dogmatische Philosophie. Das Sein des Ofens ist nach ihr ein absolutes Sein an und für sich, welches in mir, dem Ich, zum Bilde wird: Wie dies aber zugehe, wie diese Verwandlung vor sich gehe, hat noch Keiner erklärt. Wir dagegen sagen: wie könnte das Sein in das Bild kommen, wenn es nicht selbst unmittelbar im Bilde wäre, und auf das Bild, als solches, als darin gebildetes Nichtbild, bezogen würde. Das Sein ist aber nur im Verstande, welches selbst nicht gesehen wird, sondern das Sehen ist. Das Sein mit seinem Bilde ist darum gleich ursprünglich in dieser Einheit und Beziehung des Verstandes, und ist nur in dieser, die eben ist, und nicht wird noch werden kann, so wenig wie Gott wird und eben so schlechthin und absolut ist, wie Er: — so haben Sie es ja zu denken. Aber freilich ist das Sein und das Bild in einem solchen Bilde, das sein Bildsein verdeckt und negirt, indem es ausserdem nicht Bild wäre des Nichtbildes, oder Seins. Dies ist nun gegründet im Verstande, der überhaupt kein Bilden ist, sondern nur ein Verstehen, Nachbilden des vorausgesetzten Bildes, als solchen, und darum eine synthetische und analytische Einheit ist schlechthin durch sein Wesen: verstehend Bild, darum analytisch setzend einen Gegensatz des Bildes, = Sein: doch bleibend Eins, absoluter Verstand — also synthetisch.

Noch dies:

Als absoluten Begriff haben wir beschrieben das Bild des Bildes als solchen. (Wir sprachen früher in der ersten Logik von einem solchen, und sagten: der absolute Begriff, die rein intellectuelle Anschauung sei das Erkennen des Bildes als solchen; denn welch ein Merkmal gäbe es, das Bild als Bild und Nichtsein zu erkennen? Die Absolutheit des Verstandes zeige sich darum schlechthin an dem Begreifen des Bildes als Bild). Inwiefern dieses nun ein wirkliches Bild ist, ist es ohne

Zweifel ein schon vollzogenes, eine Thätigkeit des Verstandes voraussetzendes, *besonderes* Bild desselben: nicht im absoluten Verstande, sondern im Sichverstehen und Bilden des Verstandes; in der Reflexion seines Wesens. Der Verstand ist da immer im Einzelnen bildend, thätig, setzend ein Bild; nicht *absoluter* Verstand, sondern Reflexibilität des Verstandes, ein Verstand des Verstandes; darum nicht geschöpft aus der Tiefe. Der *absolute* Verstand dagegen ist das Machen des Bildes eben zum Bilde schlechthin: nicht das Erzeugen, sondern das *Erfassen* des Bildes, das ohne ihn ist, und ihm vorausgesetzt wird, und dessen Seinsform er blaß ist, *als* Bild, mit seinem Gegensatze, dem Nichtbilde. — Ich hoffe, durch die deutliche Erkenntniß dieses Gesetzes sind wir recht hineingekommen in das Innere, und es ist dadurch unaussprechlich viel gewonnen! —

Bedenken Sie ferner: Ein Bild vermag auch nie zu sein, ausser als Bild. Das Sein des Bildes, weil es eben Bild ist, setzt die Verstandesform durchaus. Diese kann nicht erst hinterher hinzukommen, denn ausserdem wäre das Bild vorher *nicht* Bild, sondern ein schlechthin Unbestimmtes, weder Bild noch Sein, gewesen. Das Bild anders zu nehmen denn als Verstandenes, ist immer ein unklares, unbestimmtes, verblaßtes Denken. — So ist mir die Meinung vorgekommen, als ob in der W.-L. das Absolute unmittelbar verwandelt würde in ein Bild. Wenn das Absolute nicht ist Verstand *seiner selbst*, kann dies nicht sein; denn nur im Verstande ist das Bild. Merken Sie sich indessen diesen, wie ich denke, klaren und durchgreifenden Satz: die Erscheinung ist nur im Verstande, denn sie ist Bild; und Bild ist nur in seinem Verstehen als solches. Der eigentliche Punkt des Zusammenhanges des Absoluten, und des *Bildes und Verstandes*, welches Ein Sein ist, liegt freilich höher, und ist von uns zu seiner Zeit nachzuweisen.

IV. *Vortrag.* Soviel nebenbei. Noch aber sind wir nicht ganz fertig mit der Ableitung des Mannigfaltigen im ersten Bilde aus der Einheit der Verstandesform. Es fehlt noch ein

Hauptglied, wie wir in der Ableitung selbst das Nähere ersehen wollen.

Das Eine, welches der Verstandesform, wie sie hier angelegt wird, vorauszusetzen ist (welches wir übrigens durchaus noch nicht kennen), wird durch diese Verstandesform geschieden in Bild und Sein; übrigens bleibend, was es ist, sagten wir: daher diese beiden Formen des Bildes und Seins ganz und gar identisch sind: Bild und Sein sind eben das Eine, in diese beiden Formen getrennte Bild, nicht weiter von einander verschieden, als durch das, was der Unterschied der beiden Formen giebt. Was giebt nun dieser Unterschied? Dies ist die noch zu beantwortende Frage.

Ich hebe an mit dem Sein. Was liegt in dem Sein? Es ist Beruhen auf sich selbst, Absolutheit. Inwiefern darum das Bild in der Seinsform verstanden ist, ist es ein Bild durch sich selbst; sein gegebenes und gebildetes Sein ist Resultat seines innern Durchsich. Dagegen beruht das Bild als Bild nicht auf sich selbst, sondern es ist nur Nachbild; todter und leidender Reflex, wie wir dies schon oben klar eingesehen haben. Dieses ist es darum, was die Form des Gegensatzes von Sein und Bild mit sich bringt. In der Form des Seins ist das Grundbild x darum gar nicht ein bloßes Bild, ein nicht von und durch sich selbst seiendes, denn dann wäre es gleich dem Bilde als Bild; und es wäre kein Gegensatz zwischen beiden Formen: sondern es ist Bild des Bildes, wie wir es in unsrer Formel ausgesprochen haben. Ein Bild, welches nicht bloß Bild ist, sondern zu welchem noch der Beisatz hinzukommt, daß es sei aus sich, von sich, durch sich Bild, lebendiges, sich selbst erzeugendes Bild, ganz das, was oben das Ersehen war, erfaßt in einem schlechthin seienden Sehen desselben.

Und so ist denn die aufgegebene Ableitung aus der Verstandesform innerhalb ihrer Gränzen, und wie weit sie gehen sollte, vollendet, und ein gutes Fundament für die Einheit des Bildes gelegt, die wir suchen.

Zusatz. Nicht das als Bild Geschaute schaut hin das Sein; dies ist nicht das Sehen, sondern das Gesehene, sagten wir oben.

Dies ist jetzt erklärt. Durch den Verstand wird neben dem todten Bilde hingeschaut ein lebendiges und sich selbst machendes Bild, als Urbild des ersteren, das nur ist Nachbild des letzteren. Daher das lebendige Erscheinen innerhalb des Sehens.

Morgen haben wir eine neue Untersuchung anzuheben, auf die wir uns jetzt vorbereiten wollen, d. i., wir behalten uns vor, das Aufgestellte zu schärfen: jetzt wollen wir nur das Thema der folgenden Untersuchung vorlegen.

Haben wir nun wohl durch das so eben vollendete Geschäft das Erscheinen, rein als solches, aufgenommen in die Form des Verstehens, als die absolute Seinsform desselben? Darauf nämlich kommt es ja an, gar kein Sein des Erscheinens stehen zu lassen ausser im Verstande. Die Verschmelzung der Erscheinung und des Verstandes muß absolut sein; denn ausserdem ist der Verstand nicht vollständig und rein aufgefaßt. Darin besteht ja die W.-L., alles Sein der Erscheinung aus dem Verstande abzuleiten. (Diese Frage wird uns noch ein Weniges aufhalten, und gehört recht eigentlich zu unsrer Construction).

Also: haben wir das Erscheinen rein als solches aufgenommen in das Verstehen? Antwort: sichtbar ist dies nicht geschehen, denn wir haben ja vorausgesetzt ein Bild als seiend und fertig; und dieses haben wir formirt werden lassen durch die Verstandesform. Woher kommt denn dieses Bild? Und trägt es denn nicht sogar in seiner Fertigkeit und Geschlossenheit das unleugbare Gepräge, daß es ist aus dem Verstande; und daß es in diesem Verstande correspondirt, als Sein einem Bilde, einer bloßen Bildform, welche wir auch sogleich an unsrem eignen, der Wissenschaftslehre, Denken desselben faktisch nachweisen können, wenn wir uns nur besinnen wollen? An dem Bilde setzen wir darum voraus, was wir hier demonstrirt haben. Wir sagen: dies vorausgesetzte Bild ist geschlossen, fertig, seiend; so haben wir es gedacht, wir waren darum das Bild als Bild, zu diesem Bilde als Sein. Wir haben also grade dasselbe, was wir als Verstandesform ableiteten, auch schon gehabt und vor-

ausgesetzt, und wie dieses seiende Bild, und dieses Verhältniß sich unterscheiden möge von dem in unsrer Betrachtung enthaltenen abgeleiteten, möchte uns nicht leicht fallen anzugeben.

So steht es demnach mit unsrem bisherigen Verfahren: wir haben in diesem vorausgesetzten Bilde die Erscheinung schon im Verstande, um sie in denselben aufzunehmen: unsre Aufnahme der Erscheinung in die Verstandesform ist darum nicht die ursprüngliche: unsre Analyse und Trennung des Verstandes ist demnach noch nicht durchgeführt; wir selbst sind noch in einer faktischen Concretion befangen, sind selbst noch ungesehener Verstand, und in diesem aufgehend; darum sind wir noch nicht W.-L., indem ja diese die Durchdringung des absoluten Verstandes ist, und keine Verstandesoperation unerkannt und unbegründet zurücklassen darf.

Die Form dieses vorausgesetzten Bildes hier zu erklären, würde uns jetzt zu weit führen. Wir können es übergehen; es wird an seiner Stelle in der Reihe sich finden. Aber den Fehler, den wir gemacht haben, wissen wir. Wir haben ihn auch vielleicht mit Bedacht gemacht, um durch ihn Etwas zu lernen, das wir beim Rechtmachen bedürfen: diesen Fehler darum wollen wir jetzt verbessern.

Unsre Maxime gegen diesen Fehler, um nicht zu irren, muß also diese sein: den Verstand nicht zu einem schon Seienden hinzukommen zu lassen, sondern ihn zu fassen als absolut organische Einheit mit der Erscheinung, als einzig mögliche Seinsform derselben

Als erstes Grundelement haben wir hingestellt ein absolutes Erscheinen, wie es ist Accidens am Absoluten. Damit dürfen wir nun nicht jenen Fehler machen, und etwa sagen: der Verstand versteht dieses absolute Erscheinen, formirt es, nimmt es in seine Form auf, denn dann setzten wir die Erscheinung wieder als seiend ohne den Verstand; sondern wir müssen sagen: der Verstand ist das absolute Erscheinen, und umgekehrt, das absolute Erscheinen ist der Verstand: beide sind in einander aufgegangen, mit einander verschmolzen, und ganz und gar das Eine und selbige Sein. So haben wir auch stets gesprochen.

Dies soll von nun an die Regel unsres Denkens sein. Aber was folgt daraus?

So müßte es sein: das Erscheinen, indem es Verstand ist, oder der Verstand, versteht sich schlechthin als Bild, und verwandelt sich dadurch in die Duplicität eines Seins und Bildes.

Wir haben gesagt: das Erscheinen versteht sich, welches so viel ist, als, der absolute Verstand versteht sich, und spaltet sich: Sich: ist zuvörderst dies richtig? oder erschleichen wir hier Etwas? Es ist offenbar richtig, der Verstand, als Fortbestimmung eines Objekts als Bild, ist in einer Duplicität des Gesichtspunctes erfassend eine Einheit, also er setzt durch dieses Fortbestimmen eben diese Einheit, als das in der Spaltung Bestehende. Dieses Gesetzte ist aber er oder das Erscheinen eben selber: durch sich und seine Form ist darum der Verstand als Gespaltenes dennoch Eins.

Das erste und wichtigste Resultat ist darum dies: durch den Verstand, als Seinsform, erhält das absolute Erscheinen erst ein immanentes Sein, ein Sein für sich. — Wir haben stets gesagt, daß es darauf ankomme, der Erscheinung zu verschaffen ihr auf sich Beruhen und Bestehen ausser Gott, mit Absolutheit; dies ist jetzt geschehen: es liegt nämlich im Verstande, denn dieser, als ein Spalten und Fortbestimmen, setzt ein festes zu Bestimmendes voraus. Darum den Verstand gesetzt, so ist durch ihn und in ihm auch gesetzt ein solches auf sich beruhendes Sein. Vorher betrachteten wir das absolute Erscheinen nur als göttliches Accidens (ohne Zweifel überhaupt mit Unrecht, worüber wir erst die Belehrung noch erwarten): jetzt aber ruht dieses absolute Erscheinen in sich selber, und auf sich selber; aber auch nicht durch sich selbst, wenigstens nicht als einfaches Beruhen auf sich selbst, wie Gott, sondern ein Beruhen auf sich selbst in dem Verstande; denn der Verstand ist Fortbestimmen eines Etwas; er setzt darum durch sich Etwas, und so qualificirt sich der Verstand zu einer absoluten Verstandesform: darum ist der Verstand auch absolute Seinsform. — Wir haben früher gesagt: die absolute Seinsform der Erscheinung ist der Verstand. Jetzt dagegen sagen wir allgemein: der Verstand ist eben durch sich

absolute Seinsform, weil er ist absetzend, fortbestimmend, und spaltend. Er spaltet, er setzt darum ab ein Sein, eine bestehende und in der Spaltung bleibende Einheit. Nun ist dies Sein freilich nur in einer Duplicität, einem Verhältnisse, in und durch den Verstand, nicht durch sich selbst; denn sonst wäre es Gottes Sein, es ist doch aber ein in und auf sich selbst Beruhendes, Feststehendes, welches nun weiter fortbestimmt wird.

Wir haben dadurch eine sehr große und einfache Wahrheit ausgesprochen: zwischen dem Erscheinen und seiner Form ist jetzt kein Unterschied mehr, das absolute Erscheinen ist eben der Verstand; ist es aber Verstand, so steht ein solcher durch seine Form sich selbst, giebt sich selbst ein Sein: sich, ein in seiner Form liegendes, und durch diese mitgebrachtes, welches wir nur von ihm aus anschauen können. (Das Ich setzte sich selbst schlechthin, hat man gesagt: dieses war ein Nachhall des eben eingesehenen Satzes. Die Erscheinung muß haben ihr auf sich Beruhen und Sein, und dieses kann sie nur haben in sich selbst; sagten wir sonst: ist denn nun dadurch dieses Sein verständlich geworden? Nein, aber jetzt ist es, indem wir sehen, wie die Erscheinung durch ihre Seinsform, den Verstand, sich nothwendig ein solches für sich auf sich beruhendes Sein giebt). —

Was wir weiter daraus machen, davon Morgen.

V. Vortrag. Im Obigen haben wir nun die bloße Form des Verstandes betrachtet und construirt, ohne alle Anwendung derselben. Dieß ist nicht zu vergessen, damit wir nicht glauben, mehr gewonnen zu haben, als wirklich ist.

Zu Ende der vorigen Stunde haben wir den Anfang zu dieser Anwendung gemacht, indem wir erkannten, der Verstand oder das Verstehen sei die absolute Seinsform. D. i. lediglich in und durch diese Form des Verstandes ist und wird ein Nichtseiendes zu einem Seienden; das Sein wird absolut geschaffen aus Nichts, bloß durch den Verstand. Da nun das absolute Sein nicht gemeint sein kann, so heißt unser Satz: eben alles nichtabsolute Sein, darum das Dasein wird geschaffen durch

den Verstand. Also alles Dasein ist nur im Verstande, und durch den Verstand, und ausserdem nicht. Der Verstand ist darum hingestellt als dasjenige, woraus das Dasein wird: — wird? — Für uns nämlich: wir müssen das Dasein aus dem Verstande entstehen sehen; der Verstand muß aus Princip des Daseins werden, weil wir in der W.=L. ihn selbst werden sehen: wenn aber der Verstand für sich absolut ist; so ist in ihm auch das Dasein absolut, und nur wir sehen darum ihn und sein Dasein werden, weil wir uns über ihn und sein Dasein erhoben haben.

Daraus ergeben sich diese Folgerungen:

1) Es wird dadurch verstanden die Kritik unsres früheren Verfahrens, mit welcher wir die vorige Stunde schlossen: wir dürfen bei unsrer Beschreibung des Verstandes durchaus kein Dasein voraussetzen; da Dasein, Bild, Erscheinen ist, dürfen wir auch kein solches voraussetzen. Bisher haben wir immer das Erscheinen hingestellt als Accidens Gottes, um es durch den Verstand formiren zu lassen. In der vorigen Stunde blieb es unentschieden, ob wir es noch so voraussetzen dürfen. Entscheiden wir es jetzt eben kühn! ich sage: keinesweges dürfen wir es: denn dieses Erscheinen wäre doch immer ein ausserabsolutes; wenn auch nicht substantielles, sondern nur accidentielles Sein, so doch immer eine Aeusserung, also ein Dasein. Von vorn herein geben wir darum das Erscheinen nur zu als in der Verstandesform; und nur durch diese Behandlung kommen wir recht in die synthetische Einheit hinein, aus welcher durch Analyse die einzelnen Theile nachgewiesen werden sollen. Wir verfahren darum hier mit größerer Schärfe, als in den bisherigen Vorträgen der W.=L. geschehen ist, die dieses nur nachholten. Für die Wahrheit ist es eben nicht von Bedeutung, wohl aber für die Methode; und so mittelbar auch für die Wahrheit, als der Methode Resultat; nur auf diese Weise kommen wir in die synthetische Einheit hinein.

2) Der Verstand ist also als letzter Grund des Daseins, d. i. alles Daseins gesetzt; als solchen wollen wir ihn sehen: mithin wollen wir ihn sehen als Nichtdasein, im Uebergehen vom Nicht-

daseienden zum Dasein. Was wäre denn das für ein Bild? Man könnte sagen: das bekannte Bild eines Vermögens, einer bloßen Möglichkeit, da zu sein. Wenn wir aber dieses Vermögen eben setzten als Anfang des Daseins, so setzten wir es doch auch wieder objektiv nieder, objektivirten es, bejahend, in allem Ernste; gäben ihm darum auch wieder ein Sein und Dasein, d. h. eben die ganze Verstandesform der Duplicität des Bildes und Seins in der Einheit fände sich auch hier wieder; und reflektirten wir darauf, so würde sich finden, daß wir nur ein Vermögen des Vermögens hätten: und da fände sich dieselbe Schwierigkeit. Diese besteht eigentlich darin, daß wir begehren mit Verstand hinauszugehen über allen Verstand, um den Verstand zu erklären; und diese Schwierigkeit ist nie zu Ende, wenn sich nicht irgend wo im Verstande selbst und durch ihn eine Unterscheidung findet dessen, was in ihm gehalten werden solle für Dasein, und was nicht für Dasein, sondern für die Construction oder die Genesis des Daseins, welche die W.-L. anstrebt. Diese Lösungen alle müssen wir von einer strengen und sorgfältigen Untersuchung erwarten.

Statt alles ferneren Sprechens über die Form des Verstandes in dieser Hinsicht, will ich Ihnen daher ohne Weiteres den Verstand nachweisen als Princip des Daseins, oder des Erscheinens selber, und wenn wir ihn so als Quelle des Daseins erfaßt haben, ist er dadurch ohne allen Zweifel in seiner Absolutheit hingestellt: denn das war eben die Frage, wie der Verstand in seiner Absolutheit zu fassen sei. —

Dies ist noch dazu recht leicht Also die Aufgabe ist: absolut zu setzen oder zu denken den Verstand oder das Verstehen (wobei unser Sehen und Hindenken für jetzt noch an seinen Ort gestellt bleiben soll. Da wir aber Absolutes setzen, d. h. die Absolutheit absetzen in das von uns Gedachte; so ist klar, daß wir diese Absolutheit unseres eignen Denkens vernichten, und darum dieses machen zu einem bloßen Reflexe des von uns abgesetzten und hingestellten Absoluten. So verfahren wir, wenn man will, willkührlich, aber consequent, weil wir das Absolute ausser uns setzen und objektiviren, darum unser

Setzen zum bloßen Nachbilde und Reflexe machen. Der Beweis der Rechtmäßigkeit aber wird späterhin geliefert werden, und bedeutend werden; da wird die Stelle sein, wo der Verstand von sich zeugen wird als dem absoluten. An diesen Beweis werden wir wieder anzuknüpfen haben. Lassen Sie es sich darum nicht entgehen).

1) Absolute heißt: durchaus Nichts dem Verstande vorausgesetzt, Nichts neben ihn gesetzt, Nichts mit ihm in Verbindung gebracht, sondern ihn genommen als schlechthin und durchaus ruhend auf sich selbst, als Selbstständigkeit, Immanenz in sich.

2) Absolute den Verstand setzen: Verstehen heißt — ich will mit Fleiß den Gegensatz hinstellen, um durch diesen es einleuchtender zu machen — nicht irgend Etwas, ein x, verstehen als Bild; darin ist aber das Verstehen nicht absolut gedacht; — sondern es muß uns hier heißen: schlechthin verstehen als Bild, d. h. für's Erste: Setzen als Bild, und so überhaupt: Setzen. — Darum der absolute Verstand setzt ein Bild, denn alles Verstehen ist Setzen und Verstehen des Bildes als Bild.

Analyse. Bei der hohen Einfachheit kommt es uns darauf an, die einzelnen Punkte zu merken, die sehr bedeutend sind.

Zuvörderst: das Verstehen selbst ist das absolute und schlechtweg gesetzte; darüber geben wir hier keine Rechenschaft. Was aber in diesem schlechtweg gesetzten Verstehen liegt, darüber geben wir Rechenschaft: also wir analysiren eben, und da sage ich:

1) Verstehen ist Setzen eines Etwas: daß es das ist, ist klar; es ist ein Setzen eines Etwas, weil es ist Verstehen eines Etwas. Dieses Gesetzte selbst nun ist gesetzt nur inwiefern das Verstehen gesetzt ist, in dem Verstehen, und durch das Verstehen; und wie dieses zurückgenommen wird, so fällt jenes auch hin. Das Verstehen ist auf diese Weise und in diesem Sinne Grund des Daseins, eben dieses Gesetztseins; und ein andres Dasein, als ein solches in dem Verstehen und durch das Verstehen gesetztes, und darum durchaus vom Verstande abhängiges, wird ja wohl als Dasein nicht angenommen.

2) Es ist ferner gesetzt ein Verstehen dieses Etwas als eines Bildes.

Was heißt nun Verstehen? Bildsein dieses Gesetzten als Bildes. Hier ist nun der Hauptpunkt. Ich fordere dazu Ihre ganze Aufmerksamkeit auf. Analysiren kann ich und will ich es mit Bedacht. Dagegen die einzelnen Elemente in die Einheit der Anschauung zusammenzunehmen, und diese Anschauungen zu befestigen und zu beleben, das ist Ihre Sache. (Diese Anschauung ist selbst auch nur Element)!

Es ist Bild jenes abgesetzten Bildes, nämlich seines Seins, als Seins, als auf sich beruhend. In diesem Bilde liegt 1) die Anschauung, das Setzen des Bildes als Seienden. (Wie es schon oben vorgekommen ist; das Verstehen ist in dieser Beziehung nur todter und leidender Reflex des Abgesetzten; durch dieses Verhältniß gebend den absoluten Hiatus, die Spaltung, auf welche so viel ankommt).

Zur Verdeutlichung füge ich noch hinzu: Wir haben eingesehen, daß das absolute Verstehen setze durch sich und sein Sein, daß es schlechthin aus sich herausgebähre, Princip sei dieses x. Dieses Setzen durch den Verstand geht nun im Bildsein verloren: zwar wird ihm nicht grade widersprochen, jedoch tritt es gar nicht ein in's Bild. In der Beziehung des Bildes auf sich selbst geht das Werden des Bildes aus dem Verstande verloren, in einem solchen Bilde ist dieses x, und damit gut.

Daraus folgt: der Verstand geht darum mit seinem Bildsein, das er mit sich führt, nicht auf; der Verstand selbst, wie wir ihn erkennen, und sein unmittelbares Bildsein (merken Sie den Unterschied des unmittelbaren Bildseins und des Bildes, welches wir sind, als auch eines Bildseins des Verstandes:) sind nicht völlig gleich, scheiden sich von einander, indem das Bildsein nicht so weit geht, als der Verstand selbst. Dies wird zu merken sein, und Anknüpfungspunkte für das Folgende geben.

Sodann bemerken Sie noch nebenbei dies: Sie erinnern sich, daß in der früheren Construction des Verstandes auch ein Sein des Bildes war, welches eben als Sein sich setzte aus sich, von sich, durch sich, dem Bilde als solchem gegenüber nämlich; ein Principsein seiner selbst. Von diesem Gegensatze aber reden wir hier nicht. Wir haben hier in mancher Beziehung ein ganz an=

tes Bild vom Verstehen als dort, weil ich jetzt auch das Merkmal des Absoluten aufgenommen habe in das Verstehen. Es sind ihrer zwei Bilder, und darum diese beiden Bilder nicht mit einander zu verwechseln, denn sie werden in der Folge wieder vereint werden sollen, um ein drittes daraus zu erzeugen.

Das Verstehen ist darum 1) Bild jenes abgesetzten Bildes als eines seienden; 2) auch Bild desselben als eines Bildes.

Dies zuvörderst in Absicht seiner Form: es versteht sich, beides, das Bild des Seins (die Anschauung) und das Bild, daß dieses angeschaute ist Bild (der intellectuelle Begriff), ist schlechthin vereinigt, und beide, Anschauung und Begriff, sind Bestimmung des Einen und unzertrennlichen Bildseins, als welches ich das Verstehen hingestellt habe.

Sodann in Absicht des Inhalts. Was ist das Verstehen in dieser zweiten Rücksicht? Es ist Bild von x als einem Bilde; Bild der Bildlichkeit in x. Nun ist aber ferner Bild überhaupt nur im Gegensatze des Seins. Darum x wird als Bild gesetzt heißt: x wird gesetzt als Nichtsein, und doch sich beziehend auf ein Sein; als das Sein selbst, inwiefern es dem Zufalle nach sein kann dasselbe, ohne doch der Form nach Sein zu sein: also eben Bild.

Dieses Letztere nun, das Bildsein des Bildes, der Bildmäßigkeit am Bilde, ist das eigentliche Wesen des Verstehens; und das andere, daß das Bild x als Sein hingeschaut wird, ist nur durch das absolute Sein und Gesetztsein des Verstandes selbst. Fassen wir es jetzt in diesem Unterschiede:

1) das Verstehen in der Form, das innere Wesen desselben, wie es sich hier zeigt, ist Bild des Bildwesens überhaupt (Begriff); welches nur möglich ist durch ein Bild des Seinwesens, als des Nichtbildes. Darum ist das Verstehen beides schlechthin, und miteinander, es ist das Eine Bild beider, indem beides möglich ist nur als Eins, nur durcheinander. Da ja das Bild des Seins nichts ist, als das des Nichtbildes, und das des Bildes nichts ist, als das Bild des Nichtseins. Jedes dieser Beiden negirt das andre, und wird gesetzt, um an ihm negirt zu werden. Also das Verstehen in seinem Wesen ist ein inneres, lebendiges

sich Machen, sich Erzeugen und Organisiren der beiden Bilder an und durch einander. Nicht die Bilder, weder das eine, noch das andere, sondern das innere sich Gestalten der Bilder aneinander (dessen Bild der W.=L. eben eigenthümlich ist, und ihr allein angemuthet wird) ist die wahre Einheit, und das eigenthümliche Wesen des Verstandes. —

Das Sein der beiden Bilder ist nur im Bildsein des absoluten Verstehens: im Bildsein, sage ich: welchem, nach einem Gesetze, das ich sogleich werde geltend machen, gegenübersteht das Sein des Verstandes, welches eben ist das sich organisirende Leben des Gegensatzes in der Einheit. —

2) Dieses also beschriebene innere Wesen des Verstehens setzt nun ein seiendes Bild des Seins = x, haben wir gesagt, nicht innerhalb seiner Form, denn diese ist erschöpft durch das Bildsein der Bildlichkeit überhaupt, den Begriff; sondern durch sein Sein in dieser Form, und als solche. In dieser Form ist der Verstand ein Verstehen, nicht ein Setzen: er ist Bild eines Bildes, Bild des x lediglich in Beziehung auf seine Bildlichkeit; also das Verstehen in dieser Form ist der bloße partielle Reflex des Bildes. Die Form des Verstehens setzt darum ein Verstandenes voraus; ein Bild, dessen Sein es reflektirt. Dieses setzt es voraus! So? wie soll es denn aber in die Verstandesform hineinkommen? Wir dürfen ja überhaupt eben Nichts voraussetzen; also das Verstehen setzt es voraus, weil es eben absolut ist. Also grade um des Nichtsetzens willen in reiner Form, muß das Verstehen setzen, das Verstehen in einer andern Qualität nämlich, d. i. nicht als (qualitatives) Verstehen, sondern als absolutes Sein das Verstehen setzt es. (Ich hoffe, der Unterschied ist klar: er war es eigentlich schon oben, und die Klarheit ist hier nur verstärkt).

Machen wir uns von diesem Setzen ausdrücklich durch das Nichtsetzen ein klares Bild. Dadurch, daß der Verstand ist, schlechtweg, als einziges Sein, ist gesetzt ein seiendes Bild = x. Wir müssen also sagen: das Verstehen ist durch sein Sein Princip, Schöpfer, des Bildes x. Durch das Verstehen der Form nach wird aber das Bild x auch schlechtweg gesetzt als ein vor=

ausgesetztes, und das Principsein verbirgt sich nothwendig. Was heißt das? Antwort: Es ist eben kein Bild dieses Principseins möglich, und durch das Sein des Verstandes ist gesetzt ein solches unsichtbares Principsein. Gewöhnlich drücken wir dies aus: der Verstand ist schlechthin unsichtbar durch sein Sein Princip. Diese **Unsichtbarkeit** des Princips ist gesetzt durch das Gesetz der Verstandesform, indem die Verstandesform positiv setzt die Negation der Sichtbarkeit. Also der Verstand ist durch sein Sein absolutes Princip, heißt: **der Verstand ist schlechthin, ohne Bild seiner selbst, und mit der absoluten Unmöglichkeit eines solchen Bildes, Princip.** (Merken Sie diese Formel. Von welcher Bedeutung der Hiatus zwischen Sein und Bild ist, wissen Sie schon zum Theil; aber Sie sollen es vermittelst dieser Formel noch weit mehr erfahren).

So ist der Verstand Princip von x schlechthin unsichtbar, das Bild dieses Principseins sogar negirend. Wie sieht es dagegen in der innern Verstandesform aus? In ihr ist das Bild der **Bildlichkeit** überhaupt. Dies ist qualitativ der Verstand. — Was ist denn nun aber das Bild, das da ist, das seiende Bild? Auch Bild der Bildlichkeit überhaupt, und schlechthin nichts mehr: **der Verstand ist darum Bild seiner selbst.**

Was ist der Verstand? Bild der Bildlichkeit. Was setzt er? dasselbe, Bild der Bildlichkeit. Also Eins und eben dasselbe kommt zweimal vor, subjektiv und objektiv: das Bild darum spaltet sich, ganz und gar dasselbe bleibend, nur in die Duplicität der Verstandesform. Dieses Bild der Bildlichkeit ist darum der Verstand, und er **sieht** es; denn sein Sehen ist nichts Andres, als diese Duplicität. Der Verstand sieht sich darum hier zwar nicht unmittelbar, doch mittelbar als Princip, nicht daß er sich hier objektivirte als Princip, sondern aufgehend und immanent in seinem Bildsein sieht er sich an seinem Produkte als Princip. Er ist absolute Identität, gespalten in Duplicität; und diese Spaltung ist eben das **Gesicht**; also das Gesicht ist Principsein des Verstandes in seiner Form, ganz und durchaus: dem **Gehalte** nach **Bild des Bildes**; der **Form** nach **Duplicität**: also reiner Ausdruck seiner selbst.

Hier ist der Verstand also Principsein schlechthin ohne ein Bild davon. Aber wir haben es ja gesehen? wir bilden ja dieses Principsein? Wie wir dies können, davon zu seiner Zeit. Nur unmittelbar und mit dem Verstehen vereinigt kann schlechthin nicht ein Bild des Principseins Statt finden, da der Verstand das Bild x setzen muß als ein Vorausgesetztes, zu welchem er sich verhält als bloß leidender Reflex. Daraus ist der Beweis geführt, und dafür soll er gelten. Aber auch diese Ausnahme, daß wir das Principsein sehen, wird höchst bedeutend werden, und uns weiter leiten.

Wie nun der absolute Verstand durch sich selbst in und mit seinem Bildsein nicht aufgehe, sondern ein Hiatus in dem Zusammenhange des Bildseins gesetzt werde, ist durch die Form des Verstehens selbst klar geworden; er kann nicht in sich aufgehen, um seiner Form als des Verstehens selbst willen.

VI. Vortrag. 3) Jetzt zur näheren Untersuchung des seienden und verstandenen Bildes = x, dessen Princip der absolute Verstand durch sein Sein, d. h. durch Bildlosigkeit des Princípes ist. (Alles Dasein möchte wohl nichts Andres, als Bildlosigkeit des Princips sein).

a) x ist offenbar mehr als bloßes Bildwesen; durch das bloße Bildwesen und seinen Begriff als Bild, nicht aufgehend; denn es wird ja verstanden in einem Bilde, welches dessen unabhängiges Sein von diesem bloßen Bildwesen setzt, d. i. welches Bild sich in Beziehung darauf als bloßen Reflex versteht. Bildlichkeit ist ja nur sein bloßer Charakter im Gegensatze mit dem Sein, welchen Charakter es nur als die Form seines übrigen Seins trägt. Es ist eben Bild eines Seins, und bezogen auf das Sein.

b) Was es nun mehr ist, ist es absolut: denn es ist ja durch das Sein des bloßen Verstandes, den wir selbst als absolut gesetzt haben, und Nichts ausser ihm.

c) Durch den Verstand ist es allein und rein: denn der Verstand ist Princip, unsichtbar und bildlos; also dieses x ist nicht

etwa bestimmt und modificirt durch die Bildlichkeit (Sichtbarkeit), und durch die besondren Gesetze dieser Sichtbarkeit, falls es dergleichen geben sollte. Also x ist das absolute und unbedingte Bild; dessen Princip der absolute Verstand ist: x ist darum absolutes Principiat des absoluten Verstandes. So liegt es in der Ableitung.

d) Wie habe ich gesagt? Haben wir denn da Nichts erschlichen? Warum soll denn x in dem, was es mehr ist, als bloße Bildlichkeit, grade Principiat des absoluten Verstandes sein? warum nicht überhaupt Principiat irgend eines absoluten Princips, und da wir ja doch immer ein absolutes Sein im Hintergrunde annehmen, warum nicht Principiat dieses absoluten Seins, eben sein Erscheinen? (Wodurch wir wieder in den Fehler hineingetrieben würden, welchen wir zu vermeiden versprochen, daß wir nämlich die Erscheinung als Accidenz Gottes voraussetzten dem Verstande, und als ein Dasein, welches nicht durch den Verstand allein wäre). Dennoch ist diese Frage und dieser Zweifel allerdings gegründet. Der Verstand nämlich in seiner Form versteht x als bloßes Bildwesen: er giebt sich darum als Sein des Verstandes bloß das Gesetz, ein Bild überhaupt zu entwerfen; welches es auch sei: wir sehen demnach durchaus kein Gesetz über den Inhalt und die Qualität des Bildes, welches den Verstand in seinem Bilden des x bestimmen müßte. Hat also der absolute Verstand allein x gesetzt, als absolutes und einziges Princip desselben, so kann in x nur liegen, daß es Bild sei. x muß aber mehr sein, es muß einen bildlichen Gehalt haben: aber es scheint, daß jeder dazu gut sei. Sie werden sich aus der Logik erinnern, daß an einer andern Stelle, in der Empirie, bei der Bestimmung des Anschauungsbildes durch die sinnlichen Qualitäten wirklich so argumentirt wird).

Wollen wir denn nun den Verstand in seiner Absolutheit auch lassen unter dieser Gesetzlosigkeit? Keinesweges, denn wir sind ja hier bei dem einzigen höchsten und ersten Dasein, darum bei dem eigentlich Realen und Qualitativen im Wissen, welches nicht gesetzlos sein kann. Wir müssen darum den Verstand in Beziehung auf den qualitativen Gehalt des x unter ein andres

Gesetz bringen, und zwar unter sein eignes, unter ein Gesetz, welches er sich selbst, als Verstand, giebt. Aber in diesem Gesetze liegt Nichts, als daß überhaupt ein Bild sein müsse, aber nicht, was für ein Bild, von welcher Qualität. So scheint es freilich beim ersten Anblick; aber besinnen wir uns nur auf den gesammten Zusammenhang. Wir haben gesagt: das absolute Erscheinen oder der Verstand versteht sich als Bild des Absoluten. Darum dieses Bild x, welches der Verstand voraussetzt, wird darin verstanden als Bild des Absoluten; also diese Verständlichkeit als Bild des Absoluten ist sein qualitativer Bestimmungsgrund. Demnach das Gesetz des absoluten Verstandes in x ist die Verständlichkeit des x als Bildes des Absoluten. Er, der absolute Verstand, muß sich verstehen als Bild des Absoluten: er muß daher schlechthin durch sein Sein setzen dasjenige, was als Bild des Absoluten einleuchten kann; jene Verständlichkeit ist sein objektives Gesetz.

Was nun eine solche Verständlichkeit bedeute, und was sie qualitativ sei, wissen wir nun eben noch nicht, und haben es zu untersuchen. So viel ist indessen immer klar, daß sich dieselbe wohl der Form nach und äusserlich mag beschreiben lassen, daß also ihre Verstandesform in ihrem Verhältniß zu andren Verstandesformen sich mag beschreiben lassen; und daß die W.-L. wohl darauf ausgehen wird, dieses formale Bild des Verstehens des x als Bildes des Absoluten anzugeben. Innerlich aber, und dem Gehalte, dem Was (nicht dem Wie) nach, läßt sich x offenbar nicht beschreiben, weil das Princip desselben, das Erscheinen des Absoluten, nur in der Verstandesform, nicht aber die Verstandesform ist.

Und so haben wir denn unsre Aufgabe gelöst, den absoluten Verstand als solchen zu verstehen. Wir haben gewonnen den Satz:

> Der Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins.

Ich habe gesagt: er versteht sich, d. h. er ist schlechthin, wird nicht Bild seiner selbst, als Bildes des absoluten Seins.

Analyse. 1) Er ist dieses Bild, wird es nicht, und wird überhaupt nicht, so haben wir den Verstand gesetzt, denn wir haben ihn als absoluten gesetzt.

2) Er ist Bild seiner selbst. Bild, wovon? von einem Bildsein; also das Bildsein ist Bild seiner selbst, des Bildseins. — Ist etwa Jemandem die Ichform noch nicht klar, so werde es ihm hier, denn dies ist der eigentliche Punkt, wo sie entspringt. Die absolute Verstandesform besteht in dem Bilde der Bildlichkeit an einem hingeschauten, und durch das Sein des Verstandes schlechthin abgesetzten Bilde x. — Also das Verstehen ist hier auf eine dreifache Weise Bild seiner selbst. a) Die reine Verstandesform ist Bild der Bildlichkeit; im Subjektiven und Objektiven liegt ganz und gar dasselbe; b) in der Anwendung auf x: x ist Bild, — und x wird als Bild verstanden. Es ist ein Bildsein des innern Wesens von x, welches x zugleich ist, absolut ist: Durchdringung dessen, was zugleich Sein ist, mit dem Bilde; es ist Bildsein und Seinsein zugleich, in organischer Einheit. c) Es liegt auch darin, daß x auch zugleich Begriffenes ist als Bild. Aber dieses Begreifen des x, also die Identität des x mit dem, was im Bilde liegt, und dieses An- und Hinschauen des x als seiend, sind schlechthin in organischer Einheit. Das untere Bild muß darum hingeschautes und begriffenes zugleich sein; hingeschautes durch das bildlose Princip, begriffenes durch das im Bilde seiner selbst liegende Princip. x muß darum zugleich sein ausser dem Bilde (denn der Verstand sieht es nicht werden), und nicht Produkt des Bildes, und zugleich auch im Bilde, und dessen Produkt: (der Verstand erkennt es als Bild). Das Sein des Bildes ist darum zugleich ausser dem Bilde, und im Bilde; eine solche Einheit liegt aber in der Verstandesform. Im Verstehen liegt das sich als Bild Verstehen; in seinem Sein darum das sich Setzen (vergegenwärtigen Sie sich den obigen Beweis). Also in der Verstandesform liegt die Ichform. (Form, sage ich: keinesweges noch Ich selbst: ein Ich ist etwas ganz andres, da wird die reine Form des Verstandes niedergelegt in einem bestimmten Anschauungsbilde, damit haben wir es hier noch nicht

zu thun). Das Sein des Seins absolut im Bilde, weil es ein Bildsein ist, das Bild aber durchaus mit sich führt sein Bild. Also in der Bildform liegt die absolute Einheit des Begriffs und der Anschauung, oder Ich: welches so viel heißt als: ich bin das schlechthin seiende Bild. Es müßte das Verstehen sagen: ich, Bildsein, finde mich, bei mir gegeben in x.

Also der Verstand setzt zugleich die Apperceptionsform. Ich hoffe, es ist jetzt klar, muß aber festgehalten werden, denn es ist nicht so leicht gefunden, als es, nachdem es gefunden, verständlich ist.

VII. Vortrag. Also der absolute Verstand in seiner Form versteht sich als Bild des absoluten Seins: versteht sich, heißt aber: er ist Bild, und zwar seines eignen Bildseins des Absoluten, darum er ist schlechthin Bild seiner selbst, als Bildes des absoluten Seins; er geht mit dem Bildsein, welches in ihm abgebildet ist, auf; oder: dasselbe Bildsein ist zweimal gesetzt.

Dies ist die Erörterung des Tiefsten, worauf es in der W.-L. ankommt; das genaue Bild der reinen und absoluten Apperception, des absoluten Verstandes in seinem tiefsten Zusammenhange mit dem Absoluten. Kant hatte nur eine entfernte Ahnung davon. — Wegen des großen Nutzens dieser Einsicht möchte ich Ihnen nun ordentlich ein Recept mitgeben, durch welches Sie dieselbe stets unmittelbar reproduciren können, und setze darum noch Folgendes hinzu. Es ist mit der absoluten Apperception, als dem innern Wesen des Verstandes, gemeint:

1) ein Sein, ein auf sich ruhendes und immanentes, welches sich selbst schlechthin bildet und setzt, ein Bild mit sich führt, darin aufgehet, ohne darum sein Sein zu verlieren. Was könnte das für ein Sein sein, welches nur im Bilde ist und sein kann? Es muß selbst ein Bildsein sein; denn nur dies hat das Eigenthümliche an sich, daß es schlechthin bei sich führt ein Bild seiner selbst, und nur in diesem ein Dasein hat, daß es sich schlechthin verständlich ist in seinem Charakter als Bild. Also dieses, auf sich ruhende, in der Apperception gesetzte

Sein muß eben selbst ein Bild sein. So verhält es sich mit dem Ich von der Einen Seite; von der Seite des Seins genommen.

2) Betrachten wir es auch von der andern Seite des Bildes. Wenn die Aufgabe wäre: zu construiren einen Blick, der in der absoluten Einheit seines Seins zugleich in sich bleibt, und zugleich auch sich seiner entäussert, was wäre dies? Die Erblickung eines Bildes. Dieses ist sich schlechthin sichtbar, es bleibt also in sich; denn es schaut sich selbst an als seiend, d. h. es ist nicht etwa mittelbar sich sichtbar, sondern wie es ist, ist es die Sichsichtbarkeit, Sein und Sichtbarkeit fällt schlechthin zusammen.

3) Nun stellt der ursprüngliche Verstand noch hin ein bestimmtes Bild, eine bleibende Substanz, an welcher dieses Verhältniß der Apperception dargestellt wird. Dieses Bild ist hier das Ich; das durchaus sich durchsichtige. Was ist denn nun dieses Ich? was ist die Ichheit am Ich? Es ist die absolute Durchsichtigkeit. — Die Voraussetzung nämlich ist diese: das Ich kann mancherlei sein und werden, was ihm eben noch nicht begreiflich ist, sondern es erst dann sein wird, wenn es eben ein bestimmtes aus diesem möglichen Mancherlei sein wird — was ich aber auch sein werde, wird unmittelbar im Bilde meiner liegen. Und warum ist alles mein Sein schlechthin in meinem Bilde? weil, was ich auch bin, Bild ist, und ich in allen meinen Accidenzen nichts Andres sein kann, denn Bild; das Bild aber durch sein Wesen schlechthin setzt das Bild seines Wesens. Wer ist also dieser Ich? Es ist das allgemeine Bild des Begriffs vom Bilde. Und wer ist der Ich, welcher mancherlei sein kann, und immer darin sich durchsichtig sein wird? Das allgemeine Bild des Bildseins in der Möglichkeit. Dieses liegt zu Grunde dem Ich bin; es liegt darin Zweierlei: a) Ich, heißt absolute Durchsichtigkeit, absolutes Bildsein, begleitet vom Bilde. b) bin, heißt, diese absolute Durchsichtigkeit schaut sich selbst an und hin, setzt sich hin im Sein, und in dieser absoluten Identität des Begriffs und der Anschauung — der absolute Begriff ist der Begriff vom Bilde, und die absolute

Anschauung ist das Sein vom Bilde — besteht eben das innerste Wesen des absoluten Verstandes selbst, der nicht wird, sondern schlechthin ist, wie die Erscheinung ist, d. h. wie Gott ist.

Jetzt weiter in der Analyse: der absolute Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins.

3) So ist die Formel: der absolute Verstand ist Bild seiner selbst als Bildes, und zwar als Bildes des absoluten Seins. Dieses ist der Verstand eben in der Hinschauung des Bildes x. Dieses Bild x nun ist verständlich, und in unsrer Voraussetzung, es ist verstanden als Bild des Absoluten. Das Bild x, als Anschauungsbild führt mit sich ein andres Bild, und fällt zusammen mit einem andern Bilde, daß x sei Bild des Absoluten. Alles dieses, der ganze Vorgang ist schlechthin in und zufolge der Anschauung, d. i. in einem Principsein ohne Bild, laut des Obigen, welches ich Sie festzuhalten bitte.

4) Ich sagte: x ist Verständlichkeit als Bild des Absoluten. Es liegen darum hier eigentlich zwei Bilder; das Bild x, das Hingeschaute, und das Bild dieses Bildes x, welches aussagt, daß x sei des Absoluten Bild.

Zuvörderst sind diese beiden, in objektiver Anschauung liegenden Bilder mit einander zu vergleichen.

Das erste Bild x ist eben absolutes Bild, in sich geschlossen, nicht aus sich herausgehend, durch sein Sein nichts ausser sich setzend. Das zweite dagegen setzt und bildet ein Bild, es giebt sich für ein Bild eines Bildes, für Bestimmung des Bildes x, als Bild des Absoluten. Dieses zweite Bild ist darum in seiner Form durchaus Bild eines Bildes, nicht seiend, und zu sein vermögend, ohne dieses x, dessen Exponent es nur ist. Was ist dagegen das erste Bild x für sich, wenn man es doch als seiend setzen wollte, ohne das andre (welches jedoch in unsrem Zusammenhange irrig wäre, da x ist nicht ist ausser seinem Bilde)? Ein Bild von Nichts, ohne alle Bedeutung; und durch seinen hinzutretenden Exponenten wird es Bild, und zwar des absoluten Seins, darum absolutes Bild.

Resultat: Wir haben früher gesagt: der absolute Verstand schlechthin durch sein Sein ist Princip eines Bildes x, und zwar eines Bildes des absoluten Seins. Jetzt dagegen müssen wir sagen: das Bild des absoluten Seins im Verstande ist gar nicht Ein Bild, sondern eine Duplicität von Bildern, eine Beziehung zweier Bilder aufeinander: x + seinem Exponenten: diese beiden in ihrer Beziehung sind erst das Verstandesbild des Absoluten: also weder eins noch das andre, sondern beide in ihrer Einheit. Nun treten wir gern überall in den Einheitspunkt aus der Zweiheit, aus welchem diese hervorgeht. Dies ist hier der Exponent oder Begriff, das Bild des Bildes $\frac{B}{B}$. Dieser ist das formale Bild des Seins, und würde als solches durch seine eigne Möglichkeit und Vollziehbarkeit setzen das andere Bild = x, als dessen faktisches Bild er allein möglich ist, als Begriff; dahingegen können wir nicht x zum Grundpunkte der Einheit machen, da dieses allein sich setzt.

Das Eine also, der Exponent, ist ein Bild des Seins lediglich als des Gebildeten in einem andern möglichen Bilde, in x nämlich, und sagt aus, wie überhaupt das Sein gebildet werde in einem Bilde, er ist also eben der allgemeine Begriff eines Gebildeten, und weiter durchaus Nichts. — Dieser Begriff vom Sein als einem Gebildeten steht nun offenbar gegenüber in der Form des eigentlichen Verstehens dem Begriffe eines bloßen Bildes, und ist mit ihm in dem oben (S. 21.) beschriebenen Wechselverhältniß: ist der eigentliche Wechselbegriff dazu; dahingegen ist das andre Bild = x in und für sich geschlossen und vollendet; durch sich gar keines Seins Bild, und es wird überhaupt nur erst durch das Verstehen zu einem Bilde, auf doppelte Weise: theils durch das formale Verstehen; da wird es Bild überhaupt; theils durch das reale Verstehen, durch den Exponenten; da wird es Bild des absoluten Seyns.

Nun aber soll hier x, das also fertige und stehende Bild, gebildet werden können als Bild des Absoluten, also als identisch mit einem solchen, wenn es dies gäbe; und zwar soll x so gebildet werden rein und ohne alle Vermittlung. x aber ist Prin=

cipiat des absoluten Verstandes. Der Verstand müßte darum in seinem Principsein bestimmt werden durch die Möglichkeit eines Bildes, und zwar eines Bildes von sich, daß er sei Bild des Absoluten. — Der Verstand ist Bild, aber es liegt ihm auch noch ob, sich in diesem Bildsein zu verstehen als Bild des Absoluten; das kann er nun nicht anders, als indem er das Bild x ist, denn dies allein ist verständlich als Bild des Absoluten, also das Gesetz seines Principseins ist seine eigene Verständlichkeit als Bild des Absoluten, also ein mögliches Begreifen ist Gesetz für sein wirklich seiendes Bild. Das Vermögen (für den zu erzeugenden Begriff) ist ihm selbst demnach verborgenes Gesetz seines Principseins in x. Er ist in seiner Absolutheit ein Bilden des x, darin aber ist er schlechthin bestimmt durch die Möglichkeit eines andern Bildens seiner selbst, als Bild des Absoluten. Also Verständlichkeit oder Reflexibilität als Bild des Absoluten wird für x Gesetz des Seins. x ist so, wie es ist, nur um seiner Verständlichkeit willen; also diese Reflexibilität wird Gesetz seines Seins. (Ich hoffe, daß dies klar sein wird).

Es ist hierdurch sehr viel gewonnen für die Einsicht; jetzt wollen wir dies mit einer andern Ansicht der W.-L. vereinigen. Wir haben immer gesagt: Gott, oder das Absolute erscheint, bildet sich ab. Können wir noch so sagen? Nein. Das Absolute erscheint gar nicht so unmittelbar, sondern nur in der Ableitung dieser Glieder. Das Sein des Absoluten ist Gesetz für eine bestimmte Freiheit des Verstandes, für die Verständlichkeit seiner selbst, nämlich als Bild Gottes. Aber um sich zu verstehen, muß der Verstand liefern ein Bild seiner selbst, und zwar ein solches, daß darin erkannt werden könne das Bild des Absoluten. Also zufolge dieser Verständlichkeit wird das Sein des Absoluten für den Verstand Gesetz des absoluten Sichconstruirens zu einem Bilde, welches als Bild des Absoluten verständlich sei. Also das Allererste, für welches das Sein des Absoluten Gesetz ist, ist gar kein gediegenes, concretes und bestehendes Sein des Verstandes, sondern ein zu erzeugendes Bild des Verstandes, welcher x bildet; er muß x bilden nach dem Gesetze des absoluten

Seins. (Alle diese Begriffe muß man freilich scharf denken und unterscheiden).

5) Nach dieser Darstellung spaltet sich der absolute Verstand zuvörderst in zwei Hälften, zufolge seines Gesetzes: in Bildsein und Seinsein. Die letztere Hälfte ist die bloße Negation des Bildseins, die Negation des Seins im Bilde und als Abgebildetes, und die Form dieses Ganzen im Bilde oder nicht im Bilde Seins ist das absolute Princip dieser Zweiheit.

Diese beiden Grundhälften spalten sich aber wieder in zwei Glieder: zuvörderst die des Seins: der Verstand, als Sein, ist Princip, und zwar unsichtbares Princip eines x, und zwar eines solchen Principiates, das im Bilde ist unmittelbar, also welches als seiend im Bilde anschaut wird, ohne irgend ein Bild des Princips; welches unmittelbar im Bilde ist, gegeben ist, weil ausserdem die andre Hälfte gar nicht sein könnte. Sodann: er ist Princip eines solchen, das im Bilde sein soll und kann, nämlich der Exponent von x, als Bild des absoluten Seins. Der Verstand ist darin zugleich Princip der Einheit (Expon. $\times$ x) dieser beiden Bilder in Einem Schlage, obwohl das letztere, der Exponent, nicht in der Wirklichkeit (nach einem jetzt nur noch nicht zugänglichen Gesetze) dennoch sicher in der Möglichkeit liegt. Man kann demnach sagen: x ist an sich, wenn auch noch nicht in einem vollzogenen Bilde, Bild des Absoluten; da es schlechthin als solches verständlich sein soll. Sein Sein ist Nichts, als diese Verständlichkeit, und nur weil es diese ist, kann es, falls es zum Exponenten im Bilde kommt, darin also verstanden werden. So spaltet sich die Eine Grundhälfte des Verstandes, die des Seins, in x und seinen Exponenten; beide setzend in ihrer Einheit.

b) Aber auch die andre Grundhälfte, die des Bildes, spaltet sich. Nämlich in dieser Hälfte liegt die Bildlichkeit selbst; diese Bildlichkeit aber ist schlechthin Bild ihrer selbst, und spaltet sich demnach in der Form des Bildseins von sich, in diese Duplicität ihrer selbst: Bildlichkeit subjektiv und Bildlichkeit objektiv.

Nun aber hangen diese beiden Grundhälften mit ihren Ne-

benhälften wieder zusammen durch das dritte oder fünfte Glied, daß x begriffen wird eben als Bildlichkeit, und als tragend diesen Charakter. In der ersten Hälfte liegt Bildlichkeit überhaupt; in der andern eine gewisse Bestimmung der Bildlichkeit. Das Glied des Zusammenhanges ist darum die Evidenz, daß dies bestimmte = x ist Bild; die Ichheit, oder die Apperception. Dieses jetzt beschriebene Mannigfaltige, Drei- oder Fünffache in absolut organischer Einheit ist es nun, was durch den absoluten Verstand gesetzt ist, und unsre Analyse ist hiermit beendigt.

Bemerkungen.

VIII. Vortrag. 1) Was ist eigentlich durch diese Analyse gewonnen? — Alles Dasein ist in die Einheit des Verstandes aufgenommen, und aus ihm erklärt; es giebt durchaus kein Dasein, welches nicht durch den Verstand wäre, bis auf das Absolute selbst, insofern es da ist. Das Absolute hat sich nämlich gefunden in dem Exponenten des x als Bild, und zwar lag es darin als in einem rein formalen Bilde, dem Reflexionsbilde, daß x Bild sei. Das Höchste und Letzte, die Basis selbst alles Wissens, ist darum abgeleitet aus dem Verstande. Wir dürfen also gute Hoffnung fassen für eine erschöpfende Uebersicht des gesammten Wissens aus dieser aufgestellten Verstandeseinheit: die Früchte freilich erwarten wir noch.

Besonders muß uns durch diese Analyse klar geworden sein, was Anschauung ist, im Unterschiede vom Begriffe, und wie beide zusammenhangen, und durch einander gesetzt sind. Wir sagten: der Verstand ist durch sich selbst schlechthin Princip; dessen nämlich, was er durch und durch ist, des Bildes. Hier tritt nun ein Neues ein, welches da sein könnte im Bilde, oder auch nicht; dieses Principsein nämlich. Dieses ist nun entweder nicht im Bilde: so ist das Bild Anschauung, das Principiat wird gesehen als seiend, und damit gut; oder das Principsein ist im Bilde, das Princip natürlich, welches überhaupt der Verstand ist, der Bildlichkeit nämlich: so ist dieses Bild Be-

griff; denn der Begriff ist ja nichts Andres, als das Bild von dem Principsein des Verstandes in Beziehung auf eine Anschauung, das absolute Bild des Verstandes von seinem eignen Wesen, eben von der Bildlichkeit. Beides aber, die Anschauung, d. h. ein Bild von einem Bilde, dessen Princip unsichtbar bleibt, und der Begriff, d. h. Bild von einem Bilde, wo das Bild selbst Principheit ist, ist schlechthin mit und aneinander; weil das Bild der Bildlichkeit sein kann nur in einem Reflexe eines andern Bildes, das eben Bild ist, und dessen Principsein darum unmittelbar ausser dem Bilde bleiben muß, und nicht gesehen werden kann. (Die Quelle der Deutlichkeit dieser Verhältnisse ist das über die Apperception Gesagte, die durch ihre Selbstdurchsichtigkeit die Undurchsichtigkeit setzt).

2) Daß die frühere Construction des Verstehens von der gegenwärtigen verschieden sei, ist schon im Vorbeigehen erinnert worden. Jetzt fassen Sie diesen Unterschied bestimmt auf. In der ersten Construction wurde das Verstehen gebildet in seiner bloßen Form, d. h. nur als Form, als gestaltend irgend ein ihm vorausgesetztes Etwas zum Bilde. Jetzt aber, in der zweiten Construction, ist das Verfahren in seiner Absolutheit genommen, darum als nichts voraussetzend, sondern als selbst setzend und aus sich herausgebährend das zu Formirende. Daraus stammen nun die Unterschiede, welche sich in den von uns construirten Bildern zeigten. Warum machte ich nun aber diesen Umweg? Vorläufig sehen Sie ein: — (ich sage vorläufig, denn da beide Bilder des Verstehens die entgegengesetzten Standpunkte des wirklichen Wissens sind, Empirie und höheres Bewußtsein, so wird wohl der genommene Gang die Entwickelung des Verstehens selbst sein; das Verstehen selbst wird sich spalten in diese beiden Constructionen; und wo wir dies einsehen, wird unser Verfahren sich als nothwendig und durch das Verstehen gesetzt zeigen:) also vorläufig: das absolute Zerfallen des Verstandes in eine doppelte Form, in die des Seins, und in die des Bildes, mußte erst nachgewiesen werden, indem es in unsrer zweiten Construction wieder erkannt, und angewendet werden sollte. — Sie sind durch die früheren logischen Vorlesungen genug bekannt mit der Form der

Empirie, welche Sie in der ersten Construction des Verstehens wohl werden wieder erkannt haben: wo das zu Grunde liegende Bild zerschlagen wird in die Duplicität des **Seins** und **Bildes**, welche beiden Formen übrigens ganz und durchaus einander gleich sein sollen dem Inhalte nach, und nur verschieden in der Rücksicht, welche ihnen das Sein und das Bild giebt. (Dies **Bild** des Objektes soll seinem Inhalte nach ganz gleich sein dem Objekte, und beide nur dadurch verschieden sein, daß das Eine Bild, das Andre Sein ist). Dagegen die jetzige Construction liefert ein andres Verstehen, welches wir das höhere genannt haben, das Verstehen im Sinne des **Intelligirens**. Es gab in diesem höhern Verstehen, wie wir in den Thatsachen sahen, ein Vorliegendes, z. B. eine Erscheinung y, welche begriffen wurde als Bild eines höheren und verborgenen Seins, des Seins der Erscheinung an sich, wie wir uns ausgedrückt haben. — Also in beiden hier vollendeten Constructionen kommt vor diese Hindeutung auf zwei durchaus verschiedene Grundformen des Verstehens. Die Empirie ist ein Verstehen; das sich Erheben über die Erscheinung zu dem nichterscheinenden intelligiblen Grunde derselben aber ist auch ein Verstehen, welches sehr verschieden zu sein scheint von dem erstern. Nun aber ist zwischen dem Verstehen des x, welches wir in der letzten Construction aufstellten, und dem Verstehen des y in den Thatsachen **der** Unterschied, daß in der bisherigen Ansicht der Thatsachen ein solches y ein Vorausgesetztes und Seiendes war, zu welchem das Verstehen aus einem höhern Grunde gleichsam erst **hinterher** hinzutrat. Hier aber ist x **nicht** vorausgesetzt, sondern deutlich nachgewiesen als **Produkt** des Verstehens selbst. Wie nun in dem reflektirenden Verstehen oder Intelligiren dasselbe Bild x als vorhanden und vorausgesetzt erscheine, welches, nach unsrer so eben gemachten Analyse vom absoluten Verstande, nicht vorauszusetzen ist, sondern durch ihn selbst schlechthin gesetzt wird; wie beide Ansichten wahr, und etwa Beides recht wohl beisammen bestehen möge, und wie der Punkt dieses Beisammenstehens wieder der Einigungspunkt der beiden aufgestellten Grundformen des Verstandes sein möge; wie darum die zwei Grundformen vereinigt sein möchten in einem dritten Standpunkt: dieses Alles

muß sich erst durch die Fortsetzung unsrer Untersuchung zeigen. Alles dieses bestätigt uns nur, was wir ohnedies wissen, daß wir den wahren Einheitspunkt, den wir suchen, und aus welchem wir das Wissen deduciren wollen, noch nicht haben, sondern die bloßen Elemente dazu: und zwar scheint es bisjetzt, sind diese Elemente zwei; diese fallen auseinander, und ihr Einigungspunkt etwa möchte die von uns angestrebte Einheit sein. Dieses mag Ihnen einen Wink für unsre noch zu behandelnde Aufgabe sein. Jetzt gehen wir indessen unbefangen fort in unsrer vorläufigen Construction, so, wie der Zusammenhang des Aufgestellten uns leitet.

Wir werden durch das so eben Gesagte zu einer neuen Untersuchung geführt, die wir heute freilich nur anheben und vorbereiten können. In Absicht dieser ist zuvörderst ein Unterschied derselben von den bisher geendeten zu bemerken, in Hinsicht der Form. Bis jetzt haben wir wirklich construirt, selbstthätig gedacht, uns unsre Aufgabe gestellt, und sie sodann selbstthätig durch Denken gelöst. Jetzt ist es Zeit, zu reflektiren über das, was wir gethan haben. Wir sollen uns jetzt besinnen; also eben nicht thätig sein, sondern uns rein hingeben an Etwas, welches sich uns im Bilde machen wird. Da aber die ganze W.-L. schlechthin apriorisch und genetisch ist, so ist wohl klar, daß es bei dieser faktischen Ansicht nicht wird bleiben können; sondern daß wir das Resultat derselben wieder aufnehmen müssen in eine genetische Einsicht, daß darum diese faktische Beobachtung und Besinnung nur ein Uebergang ist zu einer neuen apriorischen Construction; daß sonach unsre ganze vorläufige Arbeit ihren Grundcharakter der Construction behält.

Es ist dies das dritte Stück in der ganzen gegenwärtigen Untersuchung.

1) Wir haben gesetzt den Verstand als absoluten, als das einzige und allererste Dasein, schlechtweg ohne alle Voraussetzung. Ist dies nun in der That wahr, und ist es unser Ernst mit dieser Absolutheit, so ist doch wohl unser Setzen nicht Grund dieses ab-

soluten Verstandes; (dann wäre er eben nicht absolut, sondern unser Setzen desselben wäre das erste Sein, das absolute Grundsein). Sondern umgekehrt, unser Setzen, welches denn doch in der Besinnung, die wir jetzt anstellen, auch ist, wäre in diesem Setzen nicht Grund, sondern Begründetes des absoluten Verstandes.

Indem wir darum dieses Setzen selbst verstehen, wie wir hiermit thun, findet es sich, daß es ist ein absolutes Sichsetzen des absoluten Verstandes in uns, wie es aussieht; — welches letztere Aussehen wohl durch unsre ganze dermalige Operation noch unerklärt bleiben möchte: — kurz, unser Setzen, oder vielmehr dasjenige, was bisher ausgesehen hat als unser Setzen des absoluten Verstandes, ist ein absolutes Sichsetzen des Verstandes, und dieß so gewiß, als wir gedacht haben, was wir gedacht, d. i., so gewiß der Verstand als absoluter gedacht ist; und wir uns nicht mit uns selbst in Widerspruch verwickeln wollen. Also: unser Setzen ist selbst Principiat des absoluten Verstandes, und er ist Princip zu demselben. — Was das Erste wäre.

2) Dieses Setzen, oder richtiger (da wir das Ich, in Beziehung auf welches es als ein Setzen, als ein Accidens desselben erscheint, hinwegdenken müssen;) dieses Gesetztsein ist nun offenbar ein bloßes Bild des absoluten Verstandes, ein leidender Reflex; darum, weil es ja den Verstand abgesetzt hat als absolut, nicht bloß äusserlich in Hinsicht seines Seins, sondern auch innerlich und qualitativ, als schlechthin aus sich seiend Alles, was er ist. Der also als absolut gedachte Verstand kann darum Nichts sein durch dieses Bild, sondern umgekehrt ist das Bild vielmehr alles, was es ist, durch ihn, und drückt ihn nur aus im Reflexe.

Wie es nun zu dem Aussehen kommt, daß dieses Bild Principiat sei vom wunderbar sich hier einschiebenden und stellenden Wer, das können wir hier noch nicht lösen. Wie es aber sich nicht zeigen könne als Principiat des absoluten Verstandes, dies ist schon durch das Obige gelöst. Denn Princip dieses Bildes seiner selbst wäre der absolute Verstand doch wohl schlechthin durch sein absolutes Sein, nicht durch seine Form als Verstehen, die wir ja erschöpfend analysirt, und nichts dergleichen in

ihr gefunden haben. Aber der absolute Verstand ist durch sein Sein Princip dieses Bildes, heißt ja eben dasselbe, als: er ist im Principsein durchaus *unsichtbar*: es giebt kein Bild davon, und kann keins geben.

Und so wäre denn zuvörderst das Totalbild, welches wir uns so eben von dem absoluten Verstande entworfen haben, weiter bestimmt. Wir sagten oben: der absolute Verstand hat Eine Hälfte, welche ist sein Sein. Mit dieser ist er auf eine schlechthin unsichtbare Weise Princip, und zwar Princip eines seienden Bildes x unter dem Gesetze der Verständlichkeit dieses Bildes x als Bildes des absoluten Seins. Ist mit diesem Principsein von x das absolute Sein des Verstandes erschöpft? Nein, sondern wir müssen zu demselben noch hinzusetzen; daß der absolute Verstand in derselben Weise auch Princip ist eines Bildes seiner selbst überhaupt. — Dies ist jetzt hinzugekommen.

Der Verstand ist Princip eines Bildes seiner selbst *überhaupt*. Was liegt in diesem Bilde? Grade dasjenige, was dort nicht im Bilde lag, sondern verborgen blieb, das innere Wesen des Verstandes nämlich, *das Principsein* liegt darin. Das heißt, was wohl zu merken, und ja nicht mißzuverstehen ist: nicht liegt in diesem Bilde die Begleitung des Principseins auf der That, die Anschauung eines wirklichen Principseins, wohl aber das Princip überhaupt, als nothwendiges *Wesen* des Verstandes, um des Verstehens willen, welches ein Bild voraussetzt: also als *gesetzliches* Sein des Verstandes überhaupt, nicht aber in einem besondern Bilde. (Wie sich dies ja gezeigt hat: denn wir haben alles dieses, was wir von dem Principsein aussagten, immer nur als von dem unsichtbaren Gesetze desselben behauptet, indem wir den Widerspruch aufgezeigt, daß wir behaupteten, es gebe kein Bild von diesem Principsein, während wir doch selber ein solches Bild desselben waren. Jetzt löst sich dieser Widerspruch: wir waren eben damals das Bild, das der absolute Verstand von sich ist, in seinem Principsein überhaupt. So haben wir immer das Princip zu x hinzugesetzt, und es hinzusetzen können, weil wir dieses Bild des Princips selber waren).

Und jetzt stände die Sache demnach so: der absolute Verstand

ausser dem Spalten seines Principiats in **Bild** und **Sein**, theilt noch dazu sich selbst, als schlechthin seiendes, als Substanz und absolutes Princip in seiner Gesetzmäßigkeit, in Sein und Bild. —

Also als **Princip**, oder als Substanz der nachgewiesenen Bilder, sieht sich der Verstand erst durch dieses neue Bild. Dieses Bild erschafft ihn selbst, vor allen seinen Aeusserungen voraus, schlechthin aus sich selbst im Bilde. Also der Verstand ist in diesem Bilde seiner selbst wohl auch absolut; ungeachtet er in diesem Bilde sich, in Beziehung auf seine absoluten Principiate, setzt als bloßen Reflex. Der Verstand wäre darum auf diese Weise absolut in doppelter Rücksicht: in unsrem vorigen Setzen und Bilden, als absolutes Princip des x, doch ging in diesem seine Absolutheit zum Theil verloren, indem **wir** die Eine Hälfte derselben faktisch und bewußtloß waren. Jetzt stellen wir selber diese Hälfte objektiv hin, und kommen erst jetzt dazu, sein absolutes Sein eben in dieser Spaltung in Sein absolut und in Bildsein absolut zu verstehen. Also das absolute Sein des Verstandes selbst spaltet sich, ist nunmehr zu sagen. In der Einheit dieser Spaltung bekommen wir sonach erst den höhern Begriff von dem absoluten Sein des Verstandes; und zwar ist dieser ein synthetischer, bestehend aus den Hälften einmal als Sein, in der That und Wahrheit, sodann als Bild, im bloßen Reflexe dieses wahrhaftigen Seins: auf welche Einheit wir daher von nun an unsre Aufmerksamkeit richten müssen.

IX. **Vortrag.** Unser Bilden des absoluten Verstandes hat sich zu Ende der vorigen Vorlesung gezeigt als ein sich selbst Abbilden desselben. — Ferner fand sich: der eigenthümliche Inhalt, und das eigentlich neue Produkt dieses Bildes ist der Verstand als Principsein, welches in dem erst beschriebenen Bildsein des Verstandes gänzlich verborgen blieb, und ausserhalb des Bildes lag; und zwar ist es der Verstand selbst, welcher sich in diesem Bilde sieht, denn so geht es hervor aus der consequenten Annahme, daß der Verstand absolut ist, und darum das Bilden desselben sein bloßer Reflex sei. (Ob wir indessen mit dieser gan-

zen Annahme Recht haben, und wie wir sie beweisen können, das ist bekanntermaßen noch zu erwarten).

Dies muß man nun zuvörderst recht fassen in seiner Tiefe, und nicht, wie es sich etwa dem flachen Denken zuerst darbieten möchte, welchem freilich dermalen schon durch unsern Vortrag vorgebeugt ist. Man darf es darum nicht etwa so fassen, als ob der objektive absolute Verstand, nachdem er vorher schon ist, sich unter andern auch abbilde in diesem Bilde, als ob es nur möglich wäre accidentaliter, so daß er auch wohl objektiv sein könnte, ohne sich in diesem Sein abzubilden in dem aufgezeigten Bilde, nun aber einmal faktisch es thue: daß darum sein objektives Sein unabhängig von diesem Bilde sei, und umgekehrt das Bild nicht schlechthin durch das objektive Sein gesetzt sei, und von ihm abhange. Sondern beides, Bild und Sein ist schlechthin bei einander. So gewiß der Verstand absolut ist, so ist er Alles, was er ist, absolute, und führt darum auch dieses Bild seiner selbst schlechthin bei sich.

Wie ist dieses nun zu denken? und wie dieser Gedanke zu befestigen? Also: der Verstand in einem höheren Sinne, der nur wahrhaft absolute in der synthetischen Einheit, ist Princip eines Bildes seines Principseins.

Der Verstand ist darum Princip eines absoluten Bildes des Princip seins seiner selbst. Dies wollen wir jetzt durchgehen.

1) Das Princip sein, als solches, ist nur in diesem Bilde, im Reflexe; denn in dem, was wir bisher reales und objektives Principsein genannt haben, bleibt es verborgen. Durch das neue Bild dagegen wird das Principsein aufgenommen in den Begriff, aber nur durch dieses. Ueberlegen Sie ferner: die Bilder, welche in diesem absoluten Principsein liegen, und durch dasselbe gesetzt sein sollen, sind wenigstens Principiate nur in Beziehung auf dieses Princip: als Principiate sind sie darum auch nur in dem zuletzt aufgestellten Bilde. Und so schiene denn allerdings das ganze reale Principsein aufzugehen in diesem letztern Bilde, und lediglich zu sein ein in ihm Gebildetes.

Nun überlegen Sie mit mir die Zweideutigkeit dieses Satzes. Nämlich, ich frage: Ist der Verstand Princip bloß durch dieses

Bild? Ist er also als Princip überhaupt nur hingebildet, und würde sein Principsein wegfallen, wenn das Bild davon wegfallen könnte? (wie es sich z. B. bei der reproduktiven Einbildungskraft verhält, wo die Bilder nur durch die construirende Freiheit hindurch erblickt werden); oder ist es nicht so? Zur Entscheidung dieser Frage dient, und ist darum scharf zu fassen, Folgendes:

2) Das ganze reale Principsein geht nicht völlig auf in diesem Bilde, sondern das bleibt übrig, daß diese Principiate, die hier gesetzten Bilder, ja eben als seiende Bilder gebildet werden, nämlich in der Anschauungs- oder Seins-Form, und daß der Verstand sich ja nicht setzt als selbst Princip durch sein Bild des Principseins, sondern daß er sich setzt als bloßen Reflex eines ohne ihn vorhandenen Principseins. Und so verhielte sich die Sache demnach also: das Principsein mit Allem, was durch dasselbe wieder gesetzt ist, mit allen Principiaten, ist zwar freilich durchaus nur im Bilde; dieses Bild aber (was auch als Principiat hier angesehen werden kann) ist wirklich und in der That Bild eines Principseins aus sich, von sich, durch sich; es wird sich darum, falls es sich etwa erkennt, nicht als selbst Princip, sondern nur als bloßen leidenden Reflex jenes Principseins anerkennen.

In der ersten Construction hatten wir den absoluten Verstand als Princip von x; insofern war die Anschauung x. Jetzt kommen wir mit einem neuen Bilde, und sagen: dasjenige Verhältniß, welches in dieser ersten Ansicht verborgen blieb, daß der Verstand Princip ist des x, tritt heraus in einem neuen Bilde; das Principsein liegt also nur in diesem neuen. x ist Principiat des absoluten Verstandes nur in Beziehung auf das Principsein des absoluten Verstandes überhaupt: das Verhältniß des Principiats ist darum grade dasselbe, wie es beim Principe Statt findet; x als Principiat liegt darum auch nur in diesem neuen Bilde. Dieses Bild vom absoluten Verstande ist nun zum Theil selbst absolut, zum Theil aber Bild oder Reflex der zu Grunde liegenden Absolutheit. (Die ganze Erklärung der Reflexibilität beruht auf diesem Umstande, daß man einsieht, es liege wohl Etwas als Principiat im Bilde, was doch nicht durchaus im

Bilde liege. — So verhält es sich mit allem, was in höhere Regionen erhoben wird durch Reflexion auf ein vorher unbekanntes Gesetz; es ist durch das Bild, und doch nicht durch das Bild).

Und so stände denn demnach die Sache also: der absolute Verstand ist Bild seiner selbst, als eines absoluten Principes; es versteht sich innerhalb der Gränzen seines Wesens. Indem er darum dieses Bild von sich, als von einem absoluten ist, thut dies darauf Verzicht, daß es Grund sei des Principseins, und läßt dem Principsein seine eigne Absolutheit übrig.

Und so ist denn der Verstand gespalten in Bild und Sein über und an seinem Principsein. Dies dürfte 1) wohl eine Spaltung am absoluten Verstande selbst sein, indem mit Princip wohl etwas Erkleckliches gemeint ist, nämlich sogar Princip seines Seins selbst, und so möchten wir denn durch das Setzen des Verstandes als Princip wohl dahin gekommen sein, ihn absolut zu setzen. (Hieraus das Grundgesetz der Sittlichkeit). — 2) Ist dies eine wahrhafte Spaltung, indem hier nämlich im Bilde Etwas liegt, was nur in ihm liegen kann, eine Principheit nämlich, die doch keine ist, ein Sein jenseits alles Seins; und indem umgekehrt im Sein Etwas ist, das durchaus nicht im Bilde sein kann, indem das Bild darauf verzichtet, sich nur für einen leidenden Reflex gebend des effectiven Principseins.

Wir sind auf diesen Punkt der Einsicht im synthetischen Heraufsteigen durch Reflexion über das selbst Vollzogene gekommen. Er ist unendlich wichtig, und von ihm verspreche ich mir es, Sie in eine über die W.-L. noch nie verbreitete Klarheit einzuführen. Darum, um der Deutlichkeit willen, wollen wir, da bei der Construction des Einheitspunktes die Methode noch frei ist, denselben auch auf Genesis zurückführen, weil dies eben die Klarheit giebt. Wir wollen also jetzt dasselbe, was wir schon durch bloße Reflexion gefunden haben, ableiten durch Analyse der eigentlichen Aufgabe der W.-L.

Wir fanden: der absolute Verstand ist Bild seiner

selbst als absoluten Princips: — und wollen diesen Satz nunmehr ableiten durch Analyse.

---

1) Dies ist ja doch wohl die Aufgabe der W.=L.: den Verstand selbst in seiner Absolutheit zu verstehen. Da nun ferner der Verstand alles Dasein ist, unsre W.=L. doch aber ohne Zweifel da zu sein begehrt, so kann sie selbst auch nichts Andres sein als Verstand. Wir wollen W.=L. aufstellen, heißt demnach: wir selbst wollen sein und werden ein Verstehen des Verstandes in seiner Absolutheit; darum überhaupt: der Verstand selbst soll absolut sich verstehen.

So findet es sich durch Analyse dessen, was man begehrt, wenn man W.=L. begehrt; diese wird darum dabei immer bloß als möglich vorausgesetzt; ob es ein solches Sichverstehen des Verstandes gebe, davon müssen wir den Beweis erwarten; jetzt können wir ihn nur faktisch liefern, indem wir die W.=L. hinstellen, und so durch ihre Wirklichkeit ihre Möglichkeit darthun. Hier giebt es dennoch keinen Beweis im Voraus: wohl aber können wir überlegen: wie ein solches Sichverstehen des absoluten Verstandes zu Stande kommen könne.

2) Lassen Sie uns dieses Wie, des Gegensatzes und seiner Deutlichkeit willen, zuerst negativ ausdrücken: wir dürfen in dieser Operation nicht voraussetzen irgend ein Sein, denn welches Sein wir auch voraussetzen möchten, so wäre es doch nur ein durch den schon als existirend vorausgesetzten Verstand erzeugtes Anschauungsbild. Wir hätten darum alsdann den Verstand nicht in seiner Absolutheit, sondern in irgend einer vorausgegebenen und von uns vorausgesetzten Bestimmung und Aeusserung erfaßt. — Also mit einem Sein können wir nicht anfangen zu philosophiren, denn jedes Sein ist selbst Hinschauung; darum bliebe bei dieser Voraussetzung der Verstand als Princip dahinter verborgen. — Auch entspricht ja im Verstande allem Sein ein Bild, welches wir sodann auch nicht erfaßt hätten; also wäre immer nur die eine Hälfte des Verstandes, die des Seins, erfaßt. —

Aber eben so wenig dürfen wir ausgehen von irgend einem Bilde, denn diesem correspondirt ein Sein, welches sodann nicht miterfaßt wäre, und wir hätten darum dann auch nur Eine Hälfte des Verstandes erfaßt, wären darum wieder einseitig gewesen, während wir den Verstand in seiner Absolutheit und Allheit fassen sollen.

Wie ist also dies, daß wir von keinem Sein und keinem Bilde ausgehen dürfen, zu verstehen? Offenbar also: von dem Bilde und Sein können wir nicht ausgehen, wo eins das andre setzt, und durch deren Nebeneinanderstellung sich eben der absolute Verstand bewährt. Dies sind aber nur Anschauungsbilder, d. i. solche, deren Princip der Verstand ist durch sein bloßes Sein, ohne alles Bild dieses Principseins darum in seiner Unsichtbarkeit, in welcher er eben Princip ist. Also in allen jenen Fällen wäre der Verstand nicht absolut erfaßt, da eben sein Principsein nicht miterfaßt wäre.

Bestimmen wir darum positiv, wie der Verstand absolut zu fassen wäre. Absolut erfaßt wäre er nur in einem Bilde des so eben genannten (unsichtbaren) Principseins, wovon es aber unmittelbar gar kein Bild geben soll, nach unsrer bisherigen Behauptung, bei welcher es ja wohl auch bleiben kann, indem das von uns postulirte Bild nicht unmittelbares zu sein braucht, sondern vielleicht nur sein muß ein Bild vom Bilde desselben, also ein mittelbares.

Also in einem solchen Bilde des absoluten Principseins müßten wir den Verstand erfassen, welches Bild aber — und ich bitte Sie, dies wohl zu bemerken, denn hierauf kommt Alles an — selbst nicht etwa wäre eine Anschauung dieses Principseins; denn wäre es dies, so wäre ja der Verstand wiederum schon Princip dieser Anschauung seines Principseins: wir hätten eine Anschauung des Principseins, und widersprächen uns ins eigne Angesicht, wenn wir ihn in dieser als absolut gefaßt zu haben glaubten. Sondern das Bild müßte ein bloßer Begriff des Princips sein, in welchem ein anschaubares Principsein des Verstandes nicht nur nichtgesetzt, sondern auch ausdrücklich

negirt wäre, wie wir oben bei der Erzeugung dieses Begriffes als nothwendig fanden.

Ein solches Verstehen des absoluten Principseins im reinen Begriffe wäre nun, falls ein solches sich als möglich durch die That beweisen sollte; — (merken Sie sich auch dies, denn dies ist ja grade unsre Aufgabe in der W.-L., den absoluten Verstand zu verstehen): ein solches Verstehen wäre der absolute Verstand selber, wie wir in der obigen Entwickelung einsahen. Der absolute Verstand ist darum zugleich auch das Sichverstehen als absoluter Verstand: nicht etwa ein gediegenes, in sich immanentes, absolutes Sein, denn da hörte er auf Verstand zu sein, und würde Gott selber; sondern eben ein absolutes Verstehen; und zwar da nichts Anderes da ist, und in ihn hineinkommen kann, das Verstehen seiner selbst. — Soviel zur negativen Bestimmung des Bildes vom absoluten Verstande, um uns dadurch die gegenüberstehende Position klarer zu machen.

X. Vortrag. 3) Jetzt lassen Sie uns positiv dieses Verstehen des absoluten Verstandes charakterisiren. Es fragt sich nun nämlich nur, wie ein solcher Begriff des absoluten Verstands von sich selber, als absoluten Anschauungsprincipes möglich sei. — (Lassen Sie ja hier nicht ausser Acht den noch niemals so scharf aufgestellten Unterschied zwischen dem wirklichen Principsein, oder dem Anschauungsprincipe, dem Principe eines bestimmten Bildes, und dem Bilde dieses Principseins, oder dem reinen Begriffe). — Also wir stellen uns die Aufgabe, diesen absoluten Begriff, in welchem die W.-L. selbst besteht, selbst genetisch vor unsern Augen zu construiren.

A) Wir haben eingesehen und wissen: das Bild führt schlechthin mit sich das Bild seiner Bildlichkeit: sobald irgend ein Bild gesetzt ist, welches eine Anschauung sein mag, und wohl auch um des zweiten Theiles und des in ihm nöthigen Gegensatzes willen sein muß; so ist durch das Sein dieses Bildes gesetzt ein andres, daß dieses erste Bild sei; und dieses ist der Begriff, der absolute Begriff. So haben wir es schon im Be-

ginn der Vorlesungen über die Logik eingesehen, und darin besteht eben die innere Wesensform des Verstandes selbst. Durch das Bild ist schlechtweg gesetzt das Bild der Bildlichkeit, ebenso aber auch umgekehrt durch das Bild der Bildlichkeit gesetzt ein Bild, an welchem jenes erst zur Wirklichkeit und zum Vollzuge kommt. Bemerken Sie den Ausdruck des Gesetzes, das absolute Durch der Folge, und zwar die Gegenseitigkeit des Durch und der Folge: aus dem Bildsein (oder der Anschauung) folgt der Begriff, und aus dem Begriffe das Bildsein.

B) Nun ist gesagt worden: der Verstand versteht sich selbst in seinem inneren Wesen. Dieses Wesen aber ist das beschriebene absolute Durch: er versteht sich in seinem innern Wesen heißt darum: er versteht das so eben Gesagte als sein Wesen; er hat darum ein Bild von sich, und ist ein Bild von sich, daß er sei eben jene beschriebene gegenseitige Folge des Begriffs aus dem Bildsein, und des Bildseins aus dem Begriffe. Der Verstand versteht sich selbst in seinem Wesen, ist Bild seiner selbst, und zwar hier im reinen Begriffe, also Bild seines innern Wesens. Sein Wesen ist aber eben dieser absolute Zusammenhang, das absolute Durch des Begriffs und der Anschauung: er scheidet darum dieses Wesensverhältniß selbst in die Duplicität des Bildes und Seins. Wir bekommen demnach zwei absolute Begriffe. a) Objektive ist der absolute Begriff das Bild der Bildlichkeit selbst; der objektive Verstand bildet Bild schlechthin als Bild: b) der absolute Reflexions-Begriff — wie wir ihn wohl vorläufig nennen können, der subjektive Begriff, — ist das Bild dieses Verhältnisses der Folge, des absoluten Durch der beiden, das Bild ihres absolut lebendigen Zusammenhanges. So folgt es schlechthin aus unsrer Voraussetzung. Den faktischen Beweis, daß es so sei, daß der absolute Verstand in der That in diese beiden Begriffe zerfallen, haben wir unmittelbar in der Hand. Wir selbst sind ja in unsrem gegenwärtigen Sein in dieser Betrachtung nichts Andres, als das absolute Sichverstehen des Verstandes; als solches haben wir aber schon früher, und besonders auch so eben den absoluten Verstand begriffen als die Identität des Bildes, und des Bildes vom Bilde, oder des

Begriffs und der Anschauung; als solche begreift sich darum offenbar der absolute Verstand selbst, ist darum der zweite aufgezeigte Reflexionsbegriff seines Wesens.

C) Nun behaupten wir ferner: dieser also sich begreifende Verstand setze sich noch weiter, oder er sei über das jetzt nachgewiesene Bild hinaus auch noch das Bild von sich als eines möglichen Princips von Anschauungen — eines möglichen, indem er sich eben bildet als absolutes Principsein, vor allem Principsein voraus, wie wir dies nachgewiesen haben. — Also der Verstand hat ein Bild seiner selbst, heißt ein Zweifaches: zuvörderst: er hat ein Bild seines inneren und absoluten Wesens, d. h. er hat ein Bild der absoluten Folge und Identität des Begriffs und der Anschauung; zweitens, er hat auch zugleich und in derselben Wesensanschauung von sich das Bild, daß er sei absolutes Princip von Anschauungen.

Zuvörderst ist dieses zweite Bild von ihm selber, eben so schlechthin als das erste, und gehört mit zu seinem absoluten Wesen. Er wird dieses Bild nicht etwa, sondern ist es schlechthin, eben so wie er auch nicht wird das Bild der Bildlichkeit, und das Bild von sich als solches Bild, als absolute Identität des Bildes und Seins. So ist es gesetzt; denn in diesem Bildsein ist, auch durch die früheren Glieder des Beweises, das Wesen des absoluten Sichverstehens gesetzt. — Daß wir übrigens dieses zweite Bild nicht eben so faktisch nachweisen können, als das erste, das Reflexionsbild, hat seinen guten Grund, der zu seiner Zeit sich ergeben wird.

Sodann: der Verstand ist Bild von sich als einem möglichen Principe von Anschauungen: aber in welcher Form? Es ist ein reiner Begriff, eben so wie das erste, d. h. ein bloßes Wesensbild des Verstandes, ohne irgend einen Ausdruck eines gegebenen Seins. Denn sollte es das letztere sein, so müßte der Verstand schon Princip desselben geworden sein, er wäre darum nicht bloß als Princip gebildet, wie gefordert wird, sondern zugleich als Principiat. Kurz und gut: hier in diesem Bilde ist die Rede nur vom Wesen, vom reinen Bilde; und von der Anschauung, oder dem wirklichen Sein ist durchaus nicht die

Rede, und durch diese Begriffsform wird die Anschauung eben gänzlich und gradezu geleugnet. Dies ist höchst bedeutend, damit die Schärfe des Unterschiedes, die wir gewonnen haben, auch bleibe.

D) Nun die Hauptsache, auf die ich Sie vorzüglich zu achten bitte, denn in ihr liegt eben die Tiefe der Klarheit. Was wird aus dieser Einsicht folgen? Wir fanden: der Verstand ist in seinem Bilde 1) die absolute Folge, und gleichsam der Hinzufüger des Begriffs der Bildlichkeit zu dem seienden Bilde; und derselbe ist zugleich und in demselben Bilde von sich 2) auch absolutes Princip aller Anschauung, und es giebt ausser ihm keine Anschauung. Also: falls er nun wirklich Princip einer Anschauung ist, so wird sich an diese Anschauung, deren Princip er ist, unmittelbar anschließen zufolge des ersten Theils seines Wesens, als eines identischen Seins der Anschauung und des Begriffs, der Begriff, daß diese Anschauung sei Bild; sie wird als Bild verstanden, und an= und hingeschaut werden.

Der Verstand in der ersten Weise verhält sich als das absolute Begreifen eines Bildes als Bild. Wenn wir die Bilder ausser ihm sein lassen, wie sollen sie in den Begriff kommen? Aber nein; sie sind nicht ausser ihm, sondern er, der Verstand selbst, in unmittelbarer Selbstanschauung, und in demselben Einen Wesensbegriffe, in welchem er ist absolute Identität der Anschauung und des Begriffs, ist er auch Princip aller Bilder, die da sein können. Weiter: gesetzt nun, dieser alle Bildlichkeit begreifende Verstand würde Princip eines Bildes = x: so müßte erfolgen was? Daß dieses Bild x sich nicht bloß hinstellte als einfaches Bild, sondern daß es sich auch zugleich im Begriffe als solches stellte, als durchdrungen von dem Begriffe. — Der Verstand ist in der Identität seines Wesens beides, Anschauung und Begriff, und so wird er denn auch unmittelbar durch sein Wesensgesetz dieser Anschauung Begriff. Der Verstand ist Bild des Bildes, wenn es ein Bild giebt: derselbe Verstand ist Princip des Bildes x: ist dieses ihm zugänglich? ja, als sein Principiat, es ist zwischen ihm und dem Verstande kein Hiatus; es ist darum auch begreiflich als Bild.

E) Zur noch höheren Klarheit wird uns Folgendes leiten: Der Wesensbegriff des Verstandes von sich ist der, welcher eben absolut ist, und den durchaus nicht die Anschauung irgend eines faktischen Seins begleitet. Was darum die erste Hälfte des Wesensbegriffs betrifft, so ist der Verstand nicht etwa Bild der Bildlichkeit in irgend einer Anschauung, denn eine solche Anschauung ist ja nicht, die ja doch nur selbst durch Anschauung sein könnte. Der Verstand müßte dazu schon Princip geworden sein: hier ist er aber noch nicht Princip. Der Verstand ist daher hier nur Bild seiner selbst als Bild aller Bildlichkeit ins Unbedingte, welches in Beziehung auf die Fakticität sich nur so aussprechen läßt: wenn irgend eine Anschauung = x gegeben würde, so würde er sein Bild der Bildlichkeit an ihr, es würde darum an die Anschauung schlechthin sich anschließen müssen der Begriff, daß diese im Bilde sei.

Was die zweite Hälfte des absoluten Wesensbegriffes betrifft, daß sich der Verstand begreift als Princip der Anschauung; so ist dies dem Gesagten zufolge so zu verstehen: der Verstand ist nicht etwa Princip irgend einer Anschauung = x, sondern daß er dies sei, liegt nur im Bilde seines Wesens; er kann Princip sein; ob er es ist, oder nicht ist, davon ist hier gar nicht die Rede, denn von allem faktischen Sein und aller wirklichen Anschauung ist hier noch abstrahirt. Wenn er aber etwa einmal Princip wird, welches er durchaus absolut sein wird, durch sein Sein, und darum unsichtbar darin bleibend: so ist gesetzt, daß sein Principiat, das Bild x, zugleich begriffen werden muß als Bild, und da der Verstand ferner auch als Princip aller Bilder schlechthin begriffen ist, wird er zugleich begriffen werden als Princip auch dieses Bildes. Das Bild seines Principseins darum, welches in unmittelbarer Anschauung unmöglich war, weil diese eben eine unmittelbare war, wird durch den dazwischen eintretenden Begriff ersetzt werden. —

F) Der ganze hier beschriebene Begriff, der Wesensbegriff des absoluten Verstandes bildet darum nothwendig, was auf einen Fall, der bloß seiner Möglichkeit nach gesetzt ist, daß nämlich der Verstand Princip sei, erfolgen werde. Er sagt darum

nicht aus ein faktisches Sein, sondern er sagt vorher ein faktisches Sein. Also dieser ganze Begriff ist bloß der Ausdruck des Gesetzes, oder das Bild des Gesetzes; nur dieses ist unsrer Voraussetzung nach schlechthin, indem der absolute Verstand ist Bild seines Gesetzes.

G) Und dies bringt uns denn auf eine Beweisführung, die nicht sowohl um des Beweises, als um desjenigen willen, was durch den Beweis zu lernen ist, unternommen wird.

Ich sage: wir haben es ganz recht gemacht; wir haben unsere Aufgabe, den absoluten Verstand zu analysiren, guten Theils gelöst, haben ihn vollzogen und richtig hingestellt.

Lehrsatz:

Absolutes Verstehen ist Bildsein seiner selbst als absoluten Principes unter Gesetzen:

1) Verstehen innerlich heißt, als Bild bilden, wie wir oben einsahen. Das Grundbild oder der Grundbegriff ist das Bild des Bildes. Das absolute Bild wäre darum seinem Inhalte nach dasjenige, welches unmittelbar und absolut verständlich wäre als nur Bild, oder welches unmittelbar durch sich selbst und durch sein Sein das Bildsein seiner Bildlichkeit mit sich führte. Ich sage, ein solches Bild giebt es; und zwar ist es das Bild des Gesetzes eines absoluten Bildens.

Beweis. Denn ist dasselbe Gesetz eines absoluten Bildens, so muß es das absolute Bilden auf der That seines Bildens ergreifen, und sich nun schlechthin abdrücken in dem nach ihm einhergehenden Bilde, welches zu Stande kommt durch das absolute Bilden. Es ist aber nicht in einem besondern Bilde, sondern solch ein besondres Bild des Gesetzes wird schlechthin negirt, und es kann darum verständlich werden nur an der Gestalt und Beschaffenheit des durch das absolute Bilden erzeugten Bildprodukts. Oder sehen Sie es auch so an: ist dieses Gesetz — Gesetz absoluten Bildens, so ist ein Bilden jenseits des absoluten Bildens gar nicht möglich, weil ja dieses Bilden sodann nicht absolutes wäre. Es kann darum nicht geben ein Bild jenseits des Gesetzes; also ein Gesetz eines absoluten Bildens als Sein genommen, ist durchaus nicht unmittelbar im Bilde.

Ist es nun doch im Bilde, so ist in einem solchen Bilde gewiß nicht sein Sein, sondern es ist dadurch, daß es im Bilde ist, sich schlechthin verständlich als bloßes Bild ausserhalb seines Seins, und entgegengesetzt seinem Sein, seiner lebendigen Thätigkeit als Gesetz. Grade so verhält es sich mit dem innern Wesen des Verstehens, was d. Erste wäre.

2) Ein Bild setzt jedoch ein Sein. Würde dieses Sein nun eben schlechtweg hingesetzt, so daß ein Hiatus wäre (wie in der Anschauung); so bliebe etwas Unverstandenes, nicht im Bilde Aufgehendes, nämlich das Hinsetzen des Seins aus dem Bilde, und das Bild würde zur Anschauung. So kann es aber nicht sein, mithin muß auch dieses Setzen, der Zusammenhang des Seins und Bildes im Bilde sein, weil es ein absolutes Bild sein soll. Es muß also Sein und Bild so gebildet sein, daß das Bild das Sein setze, und umgekehrt das Sein das Bild. So Etwas ist die Anschauung Ich; da ist die Anschauung, wie wir oben in der Episode über die Apperception sahen, völlig und durch und durch Licht. Also das Bild muß im absoluten Verstande sich verstehen als Ich; was d. Zweite wäre.

3) Dieses Sein nun muß auch sein durch und durch Bild. Da kann es nichts Andres sein, als das vom Gesetze getrennte Sein, das Bilden. Dieses absolute Bilden aber ist in der That nicht ohne das Gesetz: es ist absolut nur unter dem Gesetze. Hier aber wird es von dem Gesetze abgelöst; also es ist gar nicht gebildet im Sein, sondern im reinen Bilde; als im bloßen Anfang des Seins, als bloßes Vermögen, eben zu sein unter dem Gesetze, und dadurch zu sein das, was aus dem Gesetze erfolgen wird. Und so ist denn das erwiesen, was zu erweisen war; der absolute Verstand ist a) Bildsein seiner selbst, als b) absoluten Princips, und zwar c) als unter Gesetzen.

Gesetz und Vermögen demnach sind reine Bilder: und zwar das erste dem Inhalte nach; ein absolut als Bild Begreifliches kann sich darstellen nur als Gesetz: das zweite der Form nach, ein Bild setzt ein Sein, welches Sein aber kein Sein ist,

sondern auch Bild sein muß, ein solches Bild aber ist ein Vermögen, welches sein Sein erwartet durch die Synthesis mit dem Gesetze; wie wir oft gezeigt haben. —

Hier wurde nun umgekehrt gefragt: was sind reine Bilder zur Darstellung eines absoluten Wesensbegriffes? Eben Gesetz und Vermögen. Was ist der Form nach ein reiner Begriff? Ein Bild, welches sich unmittelbar als Bild setzt, oder welches als Bild durch sich einleuchtet. Als solches hat sich gezeigt das Gesetz. — Nun haben wir ferner immer gesprochen vom Wesen: was ist denn Wesen? Das Sein, gebildet durch das Bild seines Gesetzes. — Ferner haben wir eingesehen: es giebt ein Bild des Gesetzes gar nicht, ausser dem des Gesetzes des Einen absolut bildenden Princips, des Verstandes. Es giebt darum auch keinen Wesensbegriff; ausser in Beziehung auf den Verstand oder den Wesensbegriff des Verstandes. Der absolute Begriff, der Wesensbegriff setzt darum nothwendig den Verstand, weil er auf gar nichts Andres gehen kann. Haben wir darum nur den absoluten Begriff, so haben wir auch wohl in ihm und durch ihn das Sein des absoluten Verstandes; denn dieses Sein ist eben dasjenige, welches nach jenem Gesetze, das der reine Begriff uns dictirt, einhergeht.

Dies also wäre reiner Begriff. Wie geht es aber mit der Anwendung dieser reinen Begriffe, mit der Subsumtion zu? (Wir wollen hierdurch das, was schon oben (S. 64.) gesagt wurde, verständlicher machen). — Der Verstand setzt in dem vollzogenen Bilde sich gar nicht, als wirklich verstehend irgend ein Bild als Bild; denn ein solches giebt es ja noch nicht, da der Verstand noch nicht Princip geworden ist, sondern erfaßt wird vor allem seinem Principsein vorher. Der Verstand schaut sich darum nicht an; denn er kann nicht sich, sondern nur sein Principiat anschauen: sondern er denkt sein Wesen, d. i. sein Gesetz. Sollte es zu einer Anschauung kommen, so müßte der Verstand selbst schlechthin Princip werden eines Bildes. So wie er dieses wäre, so würde ihm entstehen ein Bild der Bildlichkeit dieses Bildes; und da er sich versteht als Princip aller Bilder, so würde jenes Bild begleitet sein von dem Bilde, daß

er Princip sei dieses Bildes. Dies Alles würde ihm entstehen, es würde ihm schlechthin so werden, nach dem Grundgesetze seines Seins. Die reinen **Begriffe** sind darum nur Gesetze des Seins **innerhalb** der Selbstanschauung, und man könnte darum auch recht gut sagen, Gesetze der Selbstanschauung selbst; und **Subsumiren** heißt demnach: in der Anschauung sein, nach dem begreiflichen Seinsgesetze.

Eine allgemeine Bemerkung.

XI. **Vortrag.** Wir haben in der W.-L. zu unsrem Objekte eine absolute Einheit, das Wissen, als Bild, und zwar **Bild des Seins**, als einer absoluten Einheit; darum selbst absolute Einheit. Diese Einheit denken wir dennoch zu scheiden in ein Vielfaches, und sogar unendlich Mannigfaltiges. Wo soll diese Mannigfaltigkeit liegen? Nur in den Beziehungen dieses Einen Bildes, welches dadurch eine Mehrheit von Bildern wird, also in den Beziehungen dieser verschiedenen Bilder aufeinander: wie wir ja schon ein solches Verhältniß haben, welches uns zum Beispiele dienen kann, nämlich die Beziehung des Bildes auf sich als Bild, und als Bild des Bildes. Diese mannigfaltigen Beziehungen der Bilder aufeinander, mithin die Bilder selbst wollen wir in Klassen und Arten nach gewissen Regeln ableiten aus ihrem Einheitspunkte, der Grundbeziehung des Einen Bildes auf sich; darauf arbeiten wir hin. In der Zergliederung des Einen Grundbildes also muß die Einsicht von der Einheit wie von der Mannigfaltigkeit der Bilder liegen.

Etwas ist nun schon für diese Zergliederung geschehen: wir haben bisjetzt unterschieden den Begriff und die Anschauung; auch den Verstand begriffen als die absolute Einheit und Identität der beiden, durch dessen Gesetztsein beide gesetzt, und in dem darum beide zur Einheit verbunden sind. Auf diese Punkte, auf die Spaltung der Anschauung und des Begriffs, und auf die Einheit beider, im Verstande, werden wir nun vorzüglich zu sehen haben.

Im Ganzen stehen wir jetzt also: der absolute Verstand ist **das** Sichverstehen seiner selbst als absolut, d. h., wie wir sahen, **als Princip**: dieses absolute Sichverstehen sind wir selbst; also **in unsrer** eignen Seele ist dargestellt der absolute Verstand, das **Verstehen** seiner selbst als absoluten Principes.

Dieses ist aber das bloße Bild der **Gesetzmäßigkeit** des **Verstandes**, ohne alles wirklich nach dem Gesetze einhergehende **Verstehen**, wie ich gezeigt habe. Es ist das Bild der **Gesetzmäßigkeit**, heißt aber, ein Bild dessen, wie ein Verstehen nothwendig sein wird, wenn dessen Bedingungen gegeben sind, meine ich, d. h. wenn das Princip sich äussert, so wird nothwendig nach dem Gesetze das Principiat verstanden werden **als Bild**. (Bild des Bildes ist eben der **Begriff**, und ein solches Bild des Bildseins ist eben **Verstehen**).

Also der absolute Verstand ist sein eignes Sein im Bilde, ohne alles wirkliche Sein; ist seine eigne Reflexibilität der Verständlichkeit: als solchen haben wir den absoluten Verstand gesetzt, oder richtiger: so hat er sich selbst gesetzt in unsrer faktischen Darstellung. — Wir haben freilich auch über diese Darstellung uns wieder erhoben, und erheben uns in diesem Augenblicke darüber wieder durch eine neue Reflexion. Diese Reflexion wollen wir aber dermalen nach der hier noch Statt findenden Freiheit der Methode liegen lassen, um erst jene Darstellung bis auf einen gewissen Punkt fortzuführen.

Diese Darstellung selbst ist das Bild der Gesetzmäßigkeit eines wirklichen Verstehens, **falls** es etwa zu einem solchen käme: — dies ihr Charakter. — Dieses Bild der Gesetzmäßigkeit nun wollen wir bis zu einem gewissen Punkte weiter fortführen, bis wir vielleicht irgendwo genöthigt werden, von Neuem auf unser Thun zu reflektiren. Diese Fortführung des angefangenen Bildes ist also unser nächstes Geschäft.

---

1) Man setze: der Verstand werde nun in der That lebendiges Princip: er entwickle seine Principheit; so wird entstehen eine Anschauung x, und diese wird schlechthin begriffen werden als

Bild zufolge des Wesens des Verstandes: zur Anschauung x kommt schlechtweg der Begriff, daß sie ist Bild. — So weit reicht bisjetzt unser Beweis, und durchaus nicht weiter, x wird, wenn es ist, schlechthin als Bild gebildet: der Verstand wird sein der Begriff von x als einem Bilde, und somit auch die Hinschauung desselben; damit aber wird auch alles Sein des Verstandes, welches sodann ist, aufgehen und beschlossen sein.

Das Gesetz ist in diesem Falle durchaus nicht mehr sichtbar, oder im Bilde; sondern es ist ausser allem Bilde, und unsichtbare Bestimmung desselben. So verliert sich auch der Verstand selbst in seiner Vollziehung, im Bilde: denn dieser ist, wie wir gesehen haben, lediglich hier das Bild seiner eigenen Freiheit, unter dem, gleichfalls nur am Bilde dargestellten Gesetze. Er ist hier formirter, und in seiner Form untergegangener Verstand, wie er es war in unserm zuerst construirten Bilde. So ists; und daß Sie dies scharf einsehen, ist das Erste.

Soll es denn etwa nicht so sein?

Zuvörderst, und als die Untersuchung einleitend, überlegen Sie dies: Aus dem Begriffe des Bildes soll auch, wie wir allerdings nur vorläufig, und ahnend, mehr aus unsrer Erkenntniß des Zusammenhanges, als aus irgend einer bestimmten Deduktion heraus gesagt haben, unter Andern mittelbar verstanden werden können, daß der Verstand Princip sei dieses Bildes. — Wir sagten: der absolute Verstand ist gesetzt als Princip, d. h. er ist in der That und Wahrheit Princip; nicht aber liegt er als solcher im Bilde. Könnte er aber doch nicht mittelbar ins Bild kommen als Princip durch einen Schluß? fragten wir, und bejahten es, indem wir einsahen, er würde als Princip gebildet werden können, wenn x erkannt würde als Bild.

Wenn dies nun aber wahr ist, daß der Verstand und seine Gesetzmäßigkeit aus dem Bilde herausfallen, sobald es zu einem wirklichen Principsein von x kommt; so wäre ein solcher Schluß durchaus nicht möglich, wenn nicht neben jenem Begriffe ein stehendes Bild des Verstandes eben ist und fortdauert, wenn

es so versunken und verschwunden ist in seinem Principiat, wie wir sagen. (Dies vorläufig zur Erläuterung).

Sodann — und dies ist der eigentliche scharfe Beweis dafür, daß es nicht so sein kann, der durch das Bisherige nur vorbereitet wurde: — haben wir denn nicht gesagt: das absolute Sein des Verstandes sei dieses, daß er sich verstehe als Princip; darum nicht bloß, daß er überhaupt verstehe, sondern daß sein Verstehen, und ein jedes Bild, das irgend in diesem Verstehen liegen mag, schlechthin begleitet sei von dem Bilde: ich bin das verstehende Princip in diesem Bilde. Ist nun dieses unser Ernst, so dürfen wir dieses Bild des Verstandes von sich selbst, dieses Ich, nie verschwinden lassen, sondern wir müssen es vielmehr als das absolut dauernde und unzerstörbare setzen und in allen weitern Bildern und Bestimmungen dieses absoluten Verstehens: daraus ergiebt sich uns demnach folgender Haupt- und Grundsatz:

Das absolute Verstehen ist das Sichverstehen des Verstandes in seiner Gesetzmäßigkeit. Dieses ist das Sein, welches nicht wird, nicht wandelt, welches unzerstörbar ist. — Daher müssen wir es auch hier festhalten, wenn wir consequent sind, d. h. — da wir hier ja selber den absoluten Verstand repräsentiren: — der absolute Verstand selber in reinem Begriffe seines Wesens setzt es so.

2) Die aus diesem Satze sich ergebenden Folgerungen sind leicht, und werden uns, wenn wir weiter kommen werden, nur zu willkommen sein. Es kommt aber hauptsächlich auf die Einsicht des scharfen Beweises an: der nervus probandi liegt darin: es ist schlechthin unzerstörbare Verstandesform, daß er sich verstehe als Princip in allen seinen Bestimmungen: dieses, daß er sich verstehe, ist sein absoluter und unwandelbarer Wesensbegriff von sich selbst, der nicht wird, sondern schlechthin ist.

Das Resultat: Unser früher aufgestellter Wesensbegriff des Verstandes von sich selbst ist unvollständig aufgefaßt; er muß darum vermehrt werden durch ein neues Element. Vorhin sagten wir, der Verstand versteht sich als Princip der Anschauung x, jetzt aber müssen wir hinzusetzen: der Verstand versteht sich

schlechthin nicht nur als Princip der Anschauung, sondern auch als Princip des Begreifens. Erst dann wird, was in der Anschauung verloren ging, im Begreifen wiederhergestellt.

Analyse. a) Eigentlich hätte sich dies, daß er sich verstehe als Princip des Begriffes, von selbst verstanden, und wir hätten es sogleich aus dem bloßen Wesensbegriffe des Verstandes ableiten können. Er versteht sich als einen Verstand, der da ist Princip seiner selber, eben als eines Verstandes. Der Verstand ist aber schlechthin die Duplicität des Seins und Bildes, der Anschauung und des Begriffs. Gestern aber haben wir ihn nur einseitig als Princip der Anschauung hingestellt: jetzt dagegen, da der Verstand die absolute Identität der Anschauung und des Begriffs ist, zugleich als Princip der Anschauung und des Begriffes.

b) Machen wir uns deutlich den Sinn dieser Behauptung: der Verstand begreift sich als das Begreifende im Begreifen. Es ist das Gesetz seines Seins, daß er werde (werde, sage ich, denn er ist begriffen als Princip dieses Seins, dieses ist darum nicht schlechthin, sondern es bedarf dazu eines Principseins:) Bild der Bildmäßigkeit oder Begriff des Bildes, in dem Falle, daß eine Anschauung x wäre; daß er aber nicht bloß dies werde, sondern daß er auch zugleich sei ein Bild seiner selber, als seiend dieser Begriff. — Darum der Begriff, welcher nach dem formalen Gesetze des Verstandes nothwendig entstehen wird auf den Fall, daß eine Anschauung x gegeben sei, ist nicht, wie vorher, ein einfacher, sondern ein zusammengesetzter, sich auf sich selbst beziehender: theils ein objektiver; der Begriff von x, als einem Bilde; und dies ist sein erster Bestandtheil; theils ein subjektiver Reflexionsbegriff, der zweite Bestandtheil: ein Begriff von dem Begreifenden im ersten Begreifen: der erste sagt aus: x ist ein Bild; der zweite: und daß es Bild ist, begreife ich schlechthin; in diesem begreift sich darum der Verstand als begreifend.

c) Auf den Fall nun, daß eine Anschauung x gegeben wird, was wird sodann schlechthin geschehen nach dem Gesetze? Antwort: der Verstand wird sich verwandeln in ein Bild von sich, als einem Begreifenden, dieses x als Bild, eben in seinem

Sein. Der Verstand wird darum haben ein Bild von sich, und dieses nicht verloren und ausgetilgt sein.

In diesem Bilde begreift er sich nun freilich noch nicht als Princip der Anschauung x, aber er begreift doch Sich, als das Begreifende diese Anschauung; und es bedürfte nur eines Gesetzes einer Fortbestimmung dieses Bildes von sich, das uns freilich noch nicht bekannt ist, damit er sich auch begriffe als Princip.

3) Das erweiterte Bild von der Gesetzmäßigkeit des Verstandes, sein erweiterter Wesensbegriff von sich nach der gegenwärtigen Bestimmung ist nun folgender: der Verstand begreift sich schlechthin als Princip der Anschauung und des Begreifens derselben; denn er begreift sich als absoluter Verstand, d. h. als Verstand, im Ganzen werdend durch sich selbst. — Gestern sagten wir: der Verstand stellt sich objektiv hin als Princip der Anschauung; jetzt können wir nicht mehr so sprechen, sondern er stellt sich objektiv hin als Princip des Verstandes, mithin als Princip der Anschauung und des Begreifens in ihrer synthetischen Vereinigung.

Machen wir uns dieses letzte Element, das neue, jetzt vollkommen deutlich. Wir haben gesagt: der Verstand begreife sich als Princip des Begreifens, um fürs Erste nur einen festen Begriff zu haben, den wir dann genauer prüfen könnten.

Also: Ist der Ausdruck, der Verstand ist Princip des Begreifens in dem Falle, daß der Verstand x ist, ganz adäquat, und die Wahrheit erschöpfend? ist der Verstand wirklich und in der That Princip seines Begreifens in dem Falle, daß das Verstehen von x ist? —

So haben wir bisher die Sache begriffen: wie die Anschauung x ist, so macht sich der Begriff in seiner Duplicität mit absoluter Nothwendigkeit nach dem Gesetze. Der Verstand macht sich darum nicht zu jenem Begriffe (welches ja auch ein Sichnichtmachen als möglich setzte, und ein neues Werden ausser jenem ersten Werden bezeichnete:) sondern er wird schlechthin zu diesem Begriffe. Der Verstand ist also in diesem Falle nicht Princip, sondern leidender Gegenstand einer Verwandlung durch ein mit absoluter Nothwendigkeit gebietendes Gesetz.

Dies ist er nun eben schlechthin, und also ist er auch in seinem Wesensbegriffe gebildet, und nicht als Princip. Dies ist darum das jetzt hinzugesetzte Element. Haben wir etwa in der Sprache einen passenden Ausdruck für diese Bildform? Ich sage, ja: Substanz. Der Verstand ist die Substanz seines Begreifens; und das, was er wird, ohne alle sein Zuthun, ist sein Accidens. Der Verstand ist sonach in seinem Wesensbegriffe von sich selbst Substanz (in Beziehung auf das Begreifen, als sein Accidens;) und Princip in Beziehung auf die Anschauung. Diese beiden Formen des Bildes, Substanz und Princip, sind darum im ursprünglichen Wesensbegriffe schlechthin mit einander verschmolzen, und in Einem Schlage. Substanz ist das Bild eines bloß formalen Seins, synthesirt mit der absoluten Möglichkeit eines Werdens; aber eines Werdens nicht durch sich, denn sonst wäre es ein Principsein, sondern durch ein fremdes gebietendes Gesetz. Das Bild des Werdens aber ist ein Bild des Seins, lediglich durch sein Princip hindurch gebildet, welches sonach wegfällt, wenn das Bild des Principseins wegfällt. Dies ist realisirt in der empirischen Einbildungskraft, wie oft angeführt worden. —

Corollaria zu dem Gesagten.

XII. Vortrag. Im Wesensbegriffe des Verstandes von sich selbst ist sein Sein gebildet, als ein mögliches Werden, theils durch den Verstand, als Princip, theils als ein Werden durch das den Verstand selbst schlechthin ergreifende und machende Gesetz. — Daß der Verstand, in dem Principsein der Anschauung x, auch noch ein Gesetz haben könne; wie wir oben sahen, indem er x bilden müsse als Begreiflichkeit des absoluten Seins, lassen wir indessen fallen, und machen jetzt bloß aufmerksam auf das Gesetz des Sichverstehens. Auch ist in dem Wesensbegriffe des Verstandes von sich alles Sein gebildet als ein Accidens des Verstandes; denn selbst die Anschauung x ist im Begriffe, und aus dem Begriffe hingeschaut. Der Begriff, Ich, ist aber nichts

weiter, als die Begreiflichkeit des Gewordenen als eines solchen. Ich ist = Substanz; x = Accidens.

4) Episode.

Indem ich das Bild der Principheit, der Substanz und des Accidens, so wie des Werdens beschrieben habe, habe ich dadurch Bilder von der Art construirt, welche man bezeichnend Schemata genannt hat. Da es uns nun ganz eigentlich darauf ankommt, die Arten der Bilder zu unterscheiden, und die verschiedenen in einer systematischen Uebersicht zu erfassen; so müßte es sehr belehrend sein, über den Schematismus überhaupt, als ein besonderes Verfahren des Verstandes, und über die Gesetze desselben uns zu unterrichten, was wir hiermit thun wollen.

Der Verstand ist durch sein absolutes Sein — Sein, sage ich, merken Sie ja darauf; — Princip eines Bildes = x. Dieses x ist nun Bild des absoluten Seins selbst; und dieses darum, als unmittelbar des absoluten Seins Bild ohne alle Vermittlung (mit dem absoluten Sein und seiner Darstellung im Verstande) können wir, falls es zu ihm überhaupt in der Wirklichkeit kommt, nicht füglich Schema nennen, und müssen es ausnehmen von den Bildern dieser Art.

Ferner: Wie der Verstand überhaupt ist, ist er Bild eines Bildes. Ein solches schlechthin durch sich Verständliche ist aber nur die Bildlichkeit im Bilde; diese Bildlichkeit ist darum das durch den Verstand selbst absolut Verständliche und Verstandene.

Das Einzige aber, dessen Bild er in diesem absoluten Sein sein kann, ist ein Gesetz; und zwar ein Gesetz eines absoluten Bildens, weil nur eines Gesetzes Bild schlechthin verständlich ist als bloßes Bild, da das Sein des Gesetzes das Bildsein ausschließt.

Diese absoluten Begriffe, als ausdrückend das reine innere Wesen des Verstandes, können wir auch noch nicht gut Schemata nennen.

Ferner: der Verstand begreift sich selbst als absolutes Bild des Bildes als absolutes gegenseitiges Durch des Bildes, und des Bildes der Bildlichkeit desselben, als die absolute Identität beider, als Band dessen, was wir absolute Anschauung und

absoluten Begriff nannten. — Was ist dieses Band und diese Identität? Ich sage: hier hebt der Schematismus an; diese Identität ist das erste Schema. Darum hier aufgemerkt, denn hier müssen sich die Gesetze des Schematismus entdecken lassen.

Warum begreift denn der Verstand sich selbst? weil er in sich selber sich spaltet in Bild und Sein; dieser Begriff, den er von sich hat, ist die Eine Hälfte seines Seins in seiner Duplicität von Bild und Sein, die Bildhälfte. Das, was im Begriffe liegt, das Begriffsmäßige, in der Anschauungsform ist die zweite Hälfte, liegend in der Seinsform, oder im objektiven Sein des Bildes. Das ist dieses Band, diese Identität. Was ist der Begriff nach dieser Aussage? das Gesetz der Identität der Anschauung und des Begriffes. Setzen Sie das Sichverstehen in den Fall einer Anschauung, so wird mit der Anschauung x der Begriff dieses x schlechthin zusammenfallen in der Einheit eines Begriffs, einer An- und Hinschauung, ohne etwas Dazwischenliegendes. Woher kommt denn nun hier das Dazwischenliegende, diese expresse Identität, das Band? Zwischen x und dem Begriffe liegt Nichts dazwischen; ist die Anschauung, so ist durch sie mitgegeben der Begriff; beides, Anschauung und Begriff, ist die organische Einheit eines Blickes. Hier aber sagt doch der Verstand: er sei die Identität oder das Band der Anschauung und des Begriffs; woher kommt denn dieses Band? Antwort: Weil das Gesetz der Identität selbst rein und an sich eintritt in die Anschauungsform, und so annimmt ihre Form des Seins, ist so Etwas dort nicht; dahingegen in dem zweiten Falle, wo die Identität gebildet wird, entsteht dieses daher, weil das Gesetz selbst im Bilde liegt, darum kein Sein hat; und zwar auf eine doppelte Weise im Bilde liegt, in der Begriffsform, und in der Anschauungsform, im objektiven Sein. Nur diese letztere, die Anschauungsform, geht uns an; das Gesetz nimmt an das Sein der Anschauungsform, das objektive. Dieses Sein der Anschauungsform, das objektive, ist der schematische Stoff, das Band, die Identität, den da annimmt nur ein Gesetz. — Ein Schema entsteht darum durch die Spaltung des Verstandes in

sich selbst in Bild und Sein, mithin gleichfalls nach einem Gesetze. Ein Schema aber ist das Gesetz selbst im Sein des Bildes, oder in der Anschauungsform. Was der Verstand in jener Spaltung hat, ist allemal ein Gesetz. Dieses nimmt an die Seinsform der Anschauung, und insofern ist es schematisirt.

(Ein Schema ist das Gesetz in der Anschauungsform, sage ich. Hier ist nicht etwa eine wahre Anschauung; das sei fern. Dergleichen ist bisjetzt noch immer nur und allein das noch unbekannte x. Hier haben wir es immer noch zu thun mit eitel Begriff. Der Begriff nämlich ist Ausdruck des Gesetzes, wie oben bewiesen ist. Aber dieser Ausdruck des Gesetzes geht selbst wieder einher nach seinem formalen Gesetz, sich spaltend nach dem Gesetze in Bild und Sein. Beide Hälften oder Formen, die objektive und die subjektive, gehen jedoch durchaus in einander auf, und sind durch gar Nichts verschieden, als durch diese Formen des Subjektiven und Objektiven, wie wir dies oben auch fanden, welches aber bei der Beziehung des Bildes oder Begriffs auf eine wahrhafte Anschauung = x sich ganz anders verhält; da geht die Anschauung nicht mit dem Begriffe auf, und der Begriff erschöpft die wahre Anschauung nicht ganz).

Ein Schema ist daher durchaus begreiflich und zu construiren, denn es ist gar nichts Andres, als der Niederschlag des Construirens selbst in der objektiven Seinsform des Bildes, in der Bildform.

Und an dieser Stelle wird die Sache recht klar. Der Verstand — der Verstand objektiv genommen, absolut, einfach — ist ein Bilden nach dem Gesetze, welches er in sich hat, und welches die Wurzel seines Seins ist. Der Verstand des Verstandes darum, er in seiner Duplicität, als die Sichentäusserung des Verstandes im ersten Sinne, ist am Bilden des Bildens nach dem Gesetze; also das Gesetz bildend, bildend nicht nach dem Gesetze, sondern nur nach seiner bildlichen Form. Dies gäbe die erste Hälfte in der Spaltung, die Bildhälfte. Was giebt denn die zweite, objektive, die Seinshälfte? Ich stelle Ihnen als Gleichniß die Beschreibung der Linie mit Fußstapfen. Eine Linie entsteht, wenn ein Punkt sich fortbewegt, und Fußstapfen

hinter sich läßt. Diese Fußstapfen nun aber sind die zweite Hälfte, die Hin- und Anschauung dieses Bildes im Sein: der Niederschlag dieses Bildens ist die zweite Hälfte; die Seinsseite ist das Sein dieses Bildens, das fixirte und gefesselte Bilden. — Was wird denn nun in dieser zweiten Hälfte liegen? Eben als festes Bild das Bild von dem Gesetze, nach welchem jene erste Hälfte bildete. Das darin Liegende ist darum das Sein, die Concretion, die Fußstapfen des Bildens überhaupt, und dies ist's schlechthin in jedem Schema, der absolut Eine und sich gleich bleibende Stoff alles Schematismus. Dieser Stoff aber ist in jedem Schema so gestaltet, wie das Bilden, welches im oberen Bilden als der ersten Hälfte niedergelegt ist, sich selbst construirt: darum ist dieser Stoff in seiner Einheit gestaltbar auf jede Weise, welche nur im Bilden möglich ist.

Alles Schema ist in seinem Stoffe das gefesselte Bilden: das Bilden als Materie, Concretion. Darum ist kein Schema, es sei denn ein Fixiren eines gewissen Bildens, welches gewiß ist nach dem Gesetze; im Schema muß daher das Gesetz abgebildet liegen, als in seinem Stoffe. Vergleichen wir unser obiges Beispiel: in der Wirklichkeit des Gesetzes sind Anschauung und Begriff schlechthin verschmolzen zur organischen Einheit eines Bildseins: x und sein Begriff ist Eins: In der Sichanschauung des Verstandes, dem Schematischen, tritt die Identität beider ein. Was ist diese Identität? Das niedergeschlagene, und vermittelst der objektiven Form des Verstandes zu einem stehenden Sein gebrachte Bilden. Der Ausdruck desselben ist ganz der des Gesetzes, Identität beider, absolut wechselseitiges Durch; die organische Einheit von Anschauung und Begriff ist hingebildet am Stoffe des Bildens, am Wechsel: und so ist dieses Schema zusammengesetzt aus den zwei Bestandtheilen: 1) aus dem Bestandtheile alles Schema, aus dem zum Stoffe gemachten Bilden, 2) aus der Form des bestimmten Bildens, welches in ihm zum Stoffe gemacht ist, nämlich das Bild des Gesetzes vom absoluten Zusammenhang zwischen Begriff und Anschauung.

Sehen wir jetzt weiter die übrigen Schemata durch. Wir sagten ferner noch: der Verstand begreift sich als Princip.

Princip ist offenbar ein Schema, der Ausdruck des Gesetzes in absoluter Seinsform, das Gesetz als bejahender und setzender Grund eines Seins. Das Bild des Princips eins, mit dem allgemeinen Bildstoffe vereinigt, giebt das Bild der Kraft: (jedoch im bloßen Bilde, ohne alle Kraftäusserung, denn wenn das formale Gesetz wirklich Princip wäre, so wäre es im Sein, das Sein würde nach ihm gebildet, und das Gesetz stände nicht besonders da im Bilde).

Der Verstand begreift sich ferner als Substanz. Was ist Substanz? Der Eine Stoff alles Schema ist hier gesetzt als Bildbares durch das darauf bezogene Gesetz, als Bestimmbares durch ein Gesetz, als Kraft, dermalen aber durchaus noch ungebildet, als bloßer unbestimmter Stoff, während die Bestimmung die Bildung des Accidens ist.

Wir hatten darum zwei Gesetze: 1) ein formales Setzen schlechthin durch sich, dies wäre das Princip. 2) Ein Gesetz, welches da ist bestimmend und fortbildend, und welches daher etwas voraussetzt, nämlich einen durch dasselbe bildbaren Stoff, welcher die reine Substanz ist, ohne alles Accidens. Substanz besteht darum 1) aus dem Grundstoffe alles Schema, dem Niederschlag des Bildens zu einem Sein: 2) aus dem bloßen Bilde der abgesetzten Bildbarkeit oder Gestaltbarkeit durch ein Gesetz, welches dasselbe nun bestimme. Die möglichen Gestaltungen sind die Accidenzen dazu. Gewöhnlich werden alle diese Begriffe nicht scharf gefaßt, und dadurch denn der Weg zur lebendigen Einsicht verschlossen.

Ferner hatten wir das Bild des Werdens, als ebenfalls eines Schema. Werden ist das Bilden selbst nach einem Gesetze; oder das Princip im Bilde: da tritt das Bilden des Princips selbst ein. Das Werden ist das fortschreitende, fortwirkende Princip im Bilde. Das Bild wird nur gesehen durch das Princip hindurch, und fällt weg, wenn das Princip wegfällt: (wie dieses eben in den Bildern der Einbildungskraft sich zeigt).

So weit die hier vorkommenden Schemata. Wir haben ihr allgemeines Gesetz aufgestellt, und dasselbe klar gemacht, um die noch folgenden Schemata durch dieses Gesetz des Schema über-

haupt klarer zu machen, und um diese Bilder genetisch construiren zu lassen; denn nur dadurch erhält die Leitung der Einbildungskraft in der W.-L. ihre Sicherheit.

Noch hat sich durch diese Darstellung der Schemata ein allen gemeinschaftliches durchgeschlungen, das ich zu Ende aussprechen will: das Schema des Seins. Dies ist das Sein des Bildens eben selbst, die Fußstapfen, der Niederschlag desselben: darum nicht Bild irgend eines besondren Gesetzes, sondern selbst Ausdruck und Resultat des Grundgesetzes des Verstandes, sich zu scheiden in Bild und Sein. Es ist dies der reine Stoff aller Schemata, sogar ohne alle Bildbarkeit, denn diese ist schon eine Fortbestimmung des Seins. Bekannt ist dieses Sein in der Form der Substanz. Allem Schema liegt zu Grunde die absolute, durch den Verstand gesetzte Objektivität des Bildens, diese Verwandlung des Bildens in ein, dem subjektiven Bilde vorliegendes Bild. In Hinsicht dieses im Bilde abgesetzten Bildens sind nun zwei Fälle möglich: entweder dieser Grundstoff kommt allein vor, weil nicht gegeben ist irgend ein fortbestimmendes Gesetz desselben; dann ist dieser Grundstoff das Schema überhaupt, das Eine, das des Seins. Oder das Bild, welches in objektiver Gestalt sich absetzt, ist einhergegangen nach der Form eines Gesetzes; so drückt sich diese Form auch ab in der Subjektivität, und es entsteht ein weiter bestimmtes Sein. Als ein solches ist die Substanz erkannt worden. Substanz ist der reine Stoff, als bildbar. Dieser bildbare Stoff ist nicht das einfache Sein, sondern schon synthesirt mit dem Gesetze der Bildbarkeit und Fortbestimmbarkeit zum Accidens, wozu es ferner das Schema eines Princips und Principiats, und eines Werdens bedarf, welche Schemata alle unter sich zusammenhängen, wie wir eben gesehen haben.

Jetzt noch zwei Folgerungen.

1) Wir haben gesagt: den Verstand verstehen, heiße: ihn begreifen in seiner Gesetzmäßigkeit, d. h. seine Gesetze im Bilde niederlegen. Der absolute Verstand darum, wie wir ihn durch uns selbst darlegen (die Principheit abgerechnet, die wir eben abgerechnet haben), d. h. als Verstehen des Verstehens, ist ganz

einerlei mit dem Schematismus. Denn der absolute Verstand ist Bilden der Gesetze: Bilden der Gesetze aber ist Schematisiren; der absolute Verstand ist darum der schematische. Der Schematismus hebt an von der Spaltung in Bild und Sein, also von der Reflexion, und so ist denn Reflexibilität oder Schematismus ganz und gar eins und dasselbe.

2) Der Verstand soll doch wohl durchaus sich verstehen, er soll sein absolute Reflexibilität, und Nichts in ihm sein, was nicht reflexibel wäre. Also er soll das System seiner gesammten Gesetzmäßigkeit, seiner ganzen inneren Form schematisiren können. Das wollen wir ja selbst, und die W.-L. soll ja sein diese durchgeführte Reflexion über den Verstand. Also die W.-L. ist der durchgeführte Schematismus des Absoluten, und ein solcher ist möglich, weil alle Gesetzmäßigkeit im Bilde zu beschreiben ist, und wir hätten sonach, freilich unsre Voraussetzung als richtig angenommen, den Beweis der Möglichkeit einer W.-L. a priori geführt, sie abgeleitet, und somit unser früher gegebenes Versprechen gelöst.

XIII. Vortrag. Wir haben oben gesehen: Falls der Verstand Princip würde von einer Anschauung = x, so müßte dieses x nicht nur im Begriffe gebildet werden als Bild, sondern es müßte auch der Begriff entstehen, daß der Verstand, oder sein nunmehriger Stellvertreter, das Ich, das Begreifende in diesem Begriffe sei; nach dem absoluten Wesen des Verstandes selbst; dieses darum, daß das Ich auf den Fall eines x und eines wirklichen Verstehens das Begreifende werde, liegt im absoluten Wesen des Verstandes, und ist in unsern Wesensbegriff desselben, den wir vorher construirten, aufzunehmen. Der Verstand versteht sich als das Begreifende in allem Begreifen, heißt aber (wie wir oben aus Gründen, die sehr deutlich dargestellt sind, und der Wiederholung nicht bedürfen, einsahen): der Verstand begreift sich schlechthin als bildbares Sein, d. h. als Substanz, welche Accidenzen bekommen kann, d. i. als durchaus

leerer und unbestimmter Stoff, der alle seine Bestimmung erst von dem Eintreten eines x erwartet.

So weit waren wir gestern gekommen: heute wollen wir untersuchen, was hierin liege. Es kommt hier auf die größte Feinheit der Unterschiede an; und wie könnte es anders sein? Wir suchen den Einheitspunkt, in welchem alle Mannigfaltigkeit, die fünffache sowohl, wie die unendliche liege, und zwar suchen wir ihn also, daß wir nicht etwa hinterher diese Mannigfaltigkeit darin finden, sondern daß wir durchaus apriorisch das Gesetz erkennen, aus welchem sie nothwendig aus dieser Einheit hervorgeht, in welcher systematischen Strenge unser dermaliger Vortrag der W.-L. neu zu sein strebt. — Wer nun diese Unterschiede übersieht, dem mag es vorkommen, als ob wir auf derselben Stelle blieben, und uns wiederholten: für einen solchen aber ginge die beabsichtigte Belehrung verloren. — Insbesondre liegt hier das Wesen der Reflexion und das Grundgesetz aller Disjunktion, welche letztere ja zur Reflexion gehört. Wo wäre dieses letztere nicht erörtert? Aber wir streben hier ganz in die Tiefe.

Auch die jetzige Erörterung machen wir wieder aus dem Einheitspunkte heraus. Wir haben gesagt: der Verstand setzt sich als die Identität der Anschauung und des Begriffs, und zwar als diese Identität *seiend*. Dieser letzte Punkt des sich Setzens als *seiend*, ist bei dem Begriffe des Verstandes von sich als Substanz, welche in Beziehung auf die Anschauung x Princip ist, zwar vorausgesetzt, aber nicht so herausgehoben worden, wie es das gegenwärtige Bedürfniß mit sich bringt. Ich mache Sie nämlich aufmerksam auf Folgendes: In diesem sich Setzen als Identität liegt selbst eine doppelte Form, und zwar grade die, welche als Wesen des Verstandes, und als identisch im Verstande gesetzt wird; einmal liegt darin die Form des Begriffs, in welcher ausgesagt wird: *diese* Identität ist der Verstand, dies und nichts Andres. Zweitens liegt darin zugleich die Form der objektiv werdenden *Anschauung*: dies *ist* der Verstand; wenn der Verstand ist; so ist eine Identität, so *ist* dieses lebendige

Durch der Anschauung durch den Begriff, und umgekehrt des Begriffs durch die Anschauung.

In dieser letzteren Rücksicht entstehen darum wieder zwei Fragen: a) wie ist diese Identität gesetzt, und b) was ist darin gesetzt?

Ad a. Wie ist diese Identität gesetzt? Ich sage: das Sein der Identität ist nicht gesetzt; es wird nicht gesagt: der Verstand ist x, sondern nur: wenn er x wäre, so würde er sein diese Identität; und doch ist der Verstand als diese Identität gesetzt, aber nur im Bilde des Verstandes von sich, als dem Bilde der Identität ist diese Identität gesetzt als seiend; denn was im Begriffe liegt, ist selbst nur gesetzt auf den Fall dieses Seins. —

Aber diese Einsicht über den Unterschied des doppelten Ist in beiden Sätzen ist bloß noch ein dunkles Gefühl einer Verschiedenheit; könnten wir nicht die Schärfe des Begriffs hineinbringen? Auf folgende Weise: Das letztere Ist, in dem Satze: der Verstand ist das und das, ist ein Bilden des Seins, welches als Bilden sich selbst offenbar ist; welches darum, wenn es sich begreift, schlechthin wissen würde, daß das objektive Bild gänzlich von ihm abhänge und durchaus von ihm getragen würde, und wegfallen müsse, wenn es selbst wegfiele. Dagegen das erstere ist eben nur Bild des Seins, und zwar in der objektiven Anschauungsform: d. h. ein Bild, das schlechthin ist, und nicht nicht sein kann; und ein Sein, das schlechthin Bild ist, und nicht nicht Bild sein kann, also ein völliges Aufgehen der beiden in einander ist dieses Bild.

Ad b. Was ist in dem Setzen der Identität gesetzt? Das letztere eben, diese absolute Immanenz des Bildseins in sich, dieses auf sich selbst Beruhen ohne alles Werden: das kategorische Ist, nude et simpliciter positum; die objektive Bildform, die Anschauungsform ganz und durchaus fertig und niedergelegt in der Ichform, der Identität, ist gesetzt; als eben in der Verstandesform, und mit ihr Eins. Der absolute Verstand sagt: Ich bin schlechthin Bild meiner selbst, werde dies nicht. Durch die Anwendung wird es noch deutlicher: der Verstand schließt aus dieser Identität des Bildes und Seins weiter: was ich daher

sein werde, dessen Bild werde ich schlechthin sein; er setzt also die Apperceptibilität als sein absolutes Wesen: diese Bildbarkeit in sich selber als das Substantielle alles möglichen Accidentiellen, ist dadurch schlechthin gesetzt als das absolute Wesen des Verstandes. — Construiren Sie sich es also: Wir setzen den Verstand durchaus als reinen und leeren Stoff, nicht etwa als Princip, wie wir ihn sonst wohl setzen, aber in dieser Rücksicht nicht setzen können: wir haben darum hier, scheint es, Nichts gesetzt. Lassen nun aber diesen Stoff werden ein a, b, c etc.; was wird sodann erfolgen? Eben ein a, b, c, und damit gut? Nein, sondern mit a, b, c wird schlechthin verbunden sein ein Bild dieses a, b, c, und ein Bild seiner selbst: eben die Identität seiend des Subjektiven und Objektiven.

Jetzt zum ersten Theile der Untersuchung zurück:

Diese Immanenz nun des Bild- oder Ichseins ist gesetzt im Begriffe, als selbst nicht seiend, sondern nur als abgebildet, und so abgebildet. — Der Begriff spricht sich sonach (und dies ist wichtig) von aller Causalität und Bestimmung jener Immanenz, grade dadurch, daß er sie als Immanenz setzt, durchaus los: der Verstand begreift sich als schlechthin auf sich selbst ruhend, und in sich selbst seiend. (Dieselbe Schlußweise, die wir oben beim Begriffe des absoluten Principseins anwendeten, indem wir bewiesen, daß in dem Bilde dieses Principsein gesetzt werde, als ein nicht bloß gebildetes, sondern auch ausser dem Bilde seiendes, weil das Bild sich setze als ein bloßes Nachbild, und welche Schlußweise dort palpabler war, wird hier auf das Bildsein durchaus in sich selbst angewendet; indem auch hier der Begriff sich setzt als Reflex der ursprünglichen Immanenz in sich selber. — Es ist zugleich das fortgeführte Geltendmachen dessen, was schon nach der ersten Construction geltend gemacht wurde, indem es hier nur in weiterer Bestimmung genommen wird, daß der objektiv von uns hingestellte Verstand der absolute sei, und daß das, was wir sind, nur ein aus ihm selbst projicirter, und von ihm abhängiger, leidender Reflex ist. Wie übrigens dieser Begriff der Gesetzmäßigkeit, den wir bisjetzt construiren, möglich sei, und ob er unbedingt möglich sei, wissen wir noch gar nicht).

2) Dieses nun (daß der Verstand als absolute Immanenz in sich gebildet werde im Begriffe), als der gemeinschaftliche Einheitspunkt, in welchem wir wieder Unterschiede machen werden, stehe Ihnen fest. Der Verstand wird im Begriffe in seiner Gesetzmäßigkeit begriffen; er ist darum ein schlechthin auf sich beruhendes, in sich geschlossenes Bildsein, das über sich kein höheres Bild duldet oder setzt: ein absolutes Bildsein, und zwar in der Ichform, als der absoluten Verstandesform; dieses absolute Bildsein ist er, wie sich versteht, inwiefern er überhaupt ist; dieses Sein überhaupt aber haben wir daran angeknüpft, daß x sei ein absoluter Inhalt dieses Bildseins.

In diesem Falle, daß x ist, begreift sich nun zuvörderst das Ich als das Begreifende: dieses Begreifen liegt in der eben beschriebenen Form der Immanenz: daß der Verstand alles sein Sein im Bilde ist; ist er darum Begreifen, so ist er dieses Begreifen im Bilde. — Es, das Ich, ist also sich selber Bild des Bildes, des Begriffes eben. Es giebt kein andres Begreifen, als das Bild des Begriffes in dem Bilde des Ich, als dessen Accidenz, zu ihm, als seiner Substanz.

Der Gegensatz wird dieses deutlicher machen; da aber der Satz schon deutlich sein soll, um so mehr, da er selbst wieder ist die Verdeutlichung des erst aufgestellten Hauptsatzes; so stellen wir ihn dar an seinem Bilde. Dieses Bild ist eben das Vorstellen selbst. In dem Vorstellen ist ein Bild = x, schlechthin vereinigt mit dem Begriffe desselben, als Bild: — so weit ist Alles klar, und entspricht dem früher aufgestellten Wesensbegriffe des Verstandes. Woher denn nun aber das Ding, das im Bilde x abgebildet sein soll, und in einem neuen Bilde aus dem Verstande und als sein Produkt hingebildet wird? Antwort: das Ich ist schlechthin ein Bild seiner selbst, als Bildseiend, als Substanz zu dem Accidens des Bildes, des Bildes nämlich vom Bilde, des Begriffes: (d. h. es ist das Begreifende, durch den Begriff Bestimmte). Dies ist das Ich innerlich; es hat nicht etwa wieder ein Bild von diesem Verhältnisse. Aber dieses Bild selbst ist möglich nur durch den Gegensatz eines Nicht-Ich,

der nun schlechthin zusammentritt mit dem Bilde x, dessen Substanz das Ich nicht sein soll.

Das heißt es also, das Ich ist schlechthin immanent, und ohne ein höheres Bild, Bild seiner selbst, als Substanz und Träger des Begriffs. Dieses Bild zeigt sich hier nur in seinem Nebengliede, in der Bedingung seiner Möglichkeit *). — —

*) Die Rede, mit welcher Fichte den abgebrochenen Vortrag über die W.-L. beschloß, findet sich abgedruckt im Anhange zur Staatslehre. (Berlin 1820). S. 295 ff.

Die

Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Jahre 1804.



Die Wissenschaftslehre.

I. Vortrag. Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie Sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfanges anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten. Es bleibt kein Mittel übrig, als den Knoten kühn zu zerhauen, indem ich Sie ersuche, anzunehmen, daß das, was ich zunächst sagen werde, nur auf gut Glück an die weite Welt gerichtet sei, und von ihr gelte, keineswegs aber von Ihnen. Nämlich der Grundzug unseres Zeitalters ist meines Erachtens der, daß in ihm das Leben nur historisch und symbolisch geworden ist, zu einem wirklichen Leben aber es gar selten kommt. Ein nicht unwichtiger Bestandtheil des Lebens ist das Denken. Wo das ganze Leben zur fremden Geschichte verblaßt ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen. Man wird wohl gehört haben und sich gemerkt, daß die Menschen unter Anderm auch denken können; ja, daß es wirklich mehrere gegeben, die da gedacht, daß der Eine so, der Zweite anders, und der Dritte und Vierte, jeder wieder anders gedacht und wie dieses ausgefallen; — zu dem Entschlusse aber, dieses Denken nun auch einmal an seiner eigenen Person zu versuchen, wird es nicht leicht kommen. — Für den, der ein solches Zeitalter zu diesem Entschlusse aufzuregen sich vornimmt, entsteht daraus unter anderm diese Unbequemlichkeit, daß er nicht weiß, wo er die Menschen aufsuchen, und an

sie kommen soll. Wessen er sie auch beschuldige, so ist die Antwort bereit: »ja das gilt wohl von Andern, nicht aber von uns;« und sie haben in sofern recht, als sie neben der getadelten Denkweise auch die andere, ihr gegenüberstehende, historisch kennen; und, wenn man bei dieser sie angegriffen hätte, in dieselbe, welche sie jetzt abläugnen, sich geflüchtet haben würden. Würde man z. B. so reden, wie ich jetzt geredet habe, die historische Flachheit, Zerstreutheit in den mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, und absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit also rügen, wie ich sie jetzo gerügt habe; so würde Jeder versichern, daß er in diesem Bilde sich nicht erkenne, daß er sehr wohl wisse, daß nur Eins wahr sein könne, und alles Entgegengesetzte nothwendig falsch sei: derselbe würde es versichern, welcher, wenn man ihn bei diesem Beruhen auf dem Einen, als einer dogmatischen Störrigkeit und Einseitigkeit, angegriffen hätte, sich seiner skeptischen Vielseitigkeit rühmen würde. Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr: es lasse aber kein Fünklein derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemüthes, sich auffassen und eintheilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. Der Vortragende könne nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun Jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weiteres Zuthun sich schon von selbst ergeben. Es sei hier gar nicht die Rede von einem schon anderwärts her bekannten Objekte, sondern von etwas ganz Neuem, Unerhörtem, jedem, der nicht die W.-L. schon gründlich studirt hat, durchaus Unbekanntem: zu diesem Unbekannten könne Keiner anders kommen, denn so, daß es sich selber in ihm erzeuge; es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung

jenes Sicherzeugens der Einsicht. Wer dieses nicht thue, der habe gar nicht das Objekt, wovon wir hier sprechen werden, und da unsere Rede nur von diesem Objekte gilt, er habe gar kein Objekt; ihm sei daher unser ganzes Sprechen die Sprache von dem reinen leeren Nichts, also selber ein leerer Schall, Worthauch, bloße Lufterschütterung, und nichts weiter. — Und so sei denn dieses, in aller Strenge, und grade so, wie die Worte lauten, es genommen, das erste Prolegomenon. —

Ich habe noch mehrere hinzuzufügen, welche überall jenes erste voraussetzen. Ich, E. V., will mit diesem Worte als ein Verstummter und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur in wiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben. Ich habe noch mehrere Prolegomena hinzuzufügen, habe ich gesagt; und ich werde diesem Geschäfte die vier Vorträge dieser Woche widmen. Gemachte Erfahrungen verbinden mich, ausdrücklich zu erinnern, daß diese Prolegomena nicht so anzusehen sind, wie wohl häufig Prolegomena angesehen werden, als ein bloßer Anlauf, den der Vortragende nimmt, und dessen Inhalt nicht eben viel bedeuten soll. Die hier vorzutragenden Prolegomena haben zu bedeuten, und ohne sie dürfte das ganze Folgende verloren sein. Sie sind bestimmt, Ihr geistiges Auge von den Objekten, auf denen es bisjetzt hin- und hergleitete, nach dem Punkte hin zu richten, den wir zu betrachten haben, ja sogar diesem Punkte erst seine Existenz zu geben; sie sollen Sie in die Kunst, worin wir späterhin gemeinschaftlich uns üben werden, die Kunst des Philosophirens, einweihen; sie sollen ein System von Regeln und Maximen des Denkens, deren Gebrauch späterhin in jeder Stunde wieder eintreten wird, mit einem Male Ihnen bekannt und geläufig machen.

Ueber die in diesen Prolegomenen zu behandelnden Gegenstände hoffe ich nun jeder nur mäßigen Aufmerksamkeit leicht verständlich zu werden; aber grade über diese Verständlichkeit ein Wort hinzuzufügen, verbindet mich gleichfalls eine gemachte Erfahrung. Zuvörderst, man nehme ja nicht das Maaß der Ver-

ständlichkeit der W.=L. überhaupt, so wie das Maaß der Aufmerksamkeit und des Studiums, das sie erfordert, an diesen Prolegomena; denn man würde sich späterhin unangenehm getäuscht finden. Sodann — wer diese Prolegomena gehört und verstanden hat, der hat einen richtigen, angemessenen, von dem Urheber der W.=L. selber gebilligten Begriff von der W.=L. bekommen; dadurch aber noch kein Fünklein von der W.=L. selber, und diesen Unterschied zwischen dem bloßen Begriffe und der wirklichen und wahrhaften Sache, der allenthalben von Bedeutung ist, ist es besonders in unserm Falle. Den Begriff zu besitzen hat seinen guten Nutzen; unter Andern, um uns vor der Lächerlichkeit zu bewahren, gering zu schätzen und verkehrt zu beurtheilen dasjenige, was wir nicht besitzen; nur glaube Keiner, daß er durch diesen Besitz, der ohnedies nicht mehr so gar selten ist, zum Philosophen werde: er ist und bleibt Raisonneur, nur freilich minder flach, als diejenigen, die nicht einmal den Begriff haben.

Nach diesen Vorerinnerungen über die Vorerinnerungen lassen Sie uns zum Werke schreiten.

Zum Vortrage der W.=L. habe ich mich verbindlich gemacht. Was ist W.=L.? Zuvörderst, um davon auszugehen, was Jeder zugeben wird, und so von ihr zu reden, wie Andere von ihr reden: ohne Zweifel eins der möglichen philosophischen Systeme, eine der Philosophieen. Dies ihr, nach der Regel der Definition zuvörderst anzugebendes Genus.

Was ist nun, und wofür wird allgemein gehalten, Philosophie überhaupt, oder, was sich etwa leichter dürfte angeben lassen, was soll die Philosophie, nach der allgemeinen Anforderung an sie?

Ohne Zweifel: die Wahrheit derselben. Was aber ist Wahrheit, und was suchen wir eigentlich, wenn wir sie suchen? Besinnen wir uns nur, was wir nicht für Wahrheit gelten lassen: was so sein kann, oder auch so; also die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht. Die Wahrheit daher, absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht. Daß ich nun aus dem Grunde, weil uns dieses gleich zu weit führen

würde, den Zusatz der Ansicht weglasse; das Wesen der Philosophie würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit. Ich habe es mit wenig Worten ausgesprochen; und es kommt nur darauf an, dieses, nicht flach, sondern energisch, und als allen Ernstes gelten sollend, anzusehen. Alles Mannigfaltige — was nur zu unterscheiden ist, seinen Gegensatz, und Pendant hat, schlechthin ohne Ausnahme. Wo noch irgend die Möglichkeit einer Unterscheidung deutlich, oder stillschweigend, eintritt, ist die Aufgabe nicht gelöst. Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgend eine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.

Absolute Einheit, ist erklärt eben durch das Obige, seinen Gegensatz, rein in sich geschlossen, das Wahre, Unveränderliche an sich. Zurückzuführen: eben in der continuirlichen Einsicht des Philosophen selber, also: daß er das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig begreife, d. h. daß ihm die Einheit = A als Princip einleuchte solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können, als Principiate von A.

Diese Aufgabe hat nun die W.-L. gemein mit aller Philosophie. Das haben alle dunkel oder deutlich gewollt; und könnte man historisch nachweisen, daß es eine nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so gewiß sie hat existiren wollen: denn das bloße Auffassen des Mannigfaltigen als solchen, in seinem Faktischen ist Historie. Wer daher nur dies als das absolut Eine will, der will, daß Nichts ausser der Historie existire. Spricht er nun, es existire ausser der Historie Etwas, was er durch die andere Benennung der Philosophie bezeichnen will, so widerspricht er sich selbst, und vernichtet dadurch seine ganze Rede.

Da nun hierin schlechthin alle philosophischen Systeme, so gewiß sie nur ausserhalb der Historie zu existiren begehren, übereinkommen müssen; so könnte, die Sache für's Erste flach und

historisch genommen, der Unterschied derselben nur darin bestehen, was jedes als die Einheit, das Eine, wahre, in sich geschlossene Ansich aufstellt (= das Absolute: daher im Vorbeigehen; die Aufgabe der Philosophie läßt sich auch ausdrücken: Darstellung des Absoluten).

So, sage ich, könnten die verschiedenen Philosophien unterschieden werden, falls man sie flach und historisch auffaßte. Aber lassen Sie uns tiefer gehen. Ich sage: so gewiß nur überhaupt eine Uebereinstimmung der wirklich Lebenden über irgend ein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Princips in der That und Wahrheit auch nur Eins; denn verschiedene Principien würden verschiedene Principiate, mithin durchaus verschiedene, und in sich nicht zusammenhängende Welten geben; und es wäre sodann gar keine Uebereinstimmung über irgend Etwas möglich. Ist aber schlechthin nur Ein Princip das rechte und wahre; so folgt, daß nur Eine Philosophie, diejenige, die dieses wahre Princip zu dem ihrigen macht, die wahre ist, und alle andern ausser ihr nothwendig falsch sind. — Daher, falls es mehrere, verschiedene Absoluta aufstellende Philosophien neben einander giebt, entweder alle zusammen, oder alle, ausser einer einzigen, falsch sind.

Ferner, was bedeutend ist, folgt, daß eine Philosophie, die nicht das wahre Absolute zu dem ihrigen macht, da nur Ein Absolutes ist, überhaupt das Absolute gar nicht hat, sondern nur ein Relatives, ein Produkt einer von ihr nur nicht wahrgenommenen Disjunktion, welches aus demselben Grunde seinen Gegensatz haben muß; daß sie daher gar nicht, der Aufgabe gemäß, Alles Mannigfaltige (sondern etwa nur einiges) auf nicht absolute, sondern selber nur untergeordnete und relative Einheit zurückführt; also daß sie nicht bloß von der wahren Philosophie aus, sondern sogar aus sich selber, wenn man nur mit der wahren Aufgabe der Philosophie bekannt ist, und besonnener reflektirt, als es in diesem Systeme geschehen, zu widerlegen, und in ihrer Unzulänglichkeit darzustellen ist; daß daher die ganze Unterscheidung der Philosophieen nach ihrem Einheitsprincip nur provisorisch und historisch, keineswegs aber an sich gültig ist.

Kehren wir jedoch, da wir hier eben bei provisorischer und historischer Erkenntniß anheben müssen, zurück zu diesem Eintheilungsprincip. Die W.-L. mag wiederum sein eine der möglichen Philosophien. Macht sie nun, wie sie dies allerdings thut, den Anspruch, durchaus keiner der vorhergegangenen gleich, sondern völlig von ihnen verschieden, neu und in sich selbstständig zu sein; so muß sie ein anderes Einheitsprincip haben, denn alle vorigen. Was hatten diese für ein Einheitsprincip? — Im Vorbeigehen: es ist hier nicht meine Absicht, Geschichte der Philosophie vorzutragen, und mich auf alle Streitigkeiten einzulassen, die mir hierüber erregt werden können, sondern nur meinen Begriff allmälig fortschreitend zu entwickeln. Hierzu könnte nun das, was ich sagen werde, eben so gut dienen, wenn es nur willkührlich angenommen und historisch ungegründet wäre, als wenn es historisch wahr ist; wie sich wohl zum Ueberfluß dürfte beweisen lassen, wenn ein solcher Beweis nöthig wäre. Ich sage: So viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das todte Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich. (Ich kann im Vorbeigehen hinzusetzen, auch seit Kant ist es ausser in der W.-L. allenthalben und ohne Ausnahme bei den angeblichen Kantianern, so wie bei den angeblichen Commentatoren und Weiterbringern der W.-L. bei demselben absoluten Sein geblieben, und Kant ist in seinem wahren, von ihm freilich nirgends deutlich ausgesprochenen Princip, nicht verstanden worden: denn es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nimmt, sondern wie man es innerlich hält und faßt. Man nenne es immerhin Ich. Wenn man es ursprünglich objektivirt, und sich entfrembet, so ist es eben das alte Ding an sich). — Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das ihr

gegenüberstehende Bewußtsein; eben so wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das so eben von uns entdeckte Princip der absoluten Einheit und Unabtrennbarkeit beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Princip der Disjunktion beider ist; und welches wir nennen wollen reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, weil es sodann kein Wissen an sich wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte; zum Unterschiede von Bewußtsein, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist. — Dies entdeckte nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der Transscendental-Philosophie. Die W.-L. ist Transscendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen, was eigentlich nicht möglich: — denn wer sich auf das zweite Glied besönne, hätte ja auch das erste; — sondern in die Einheit beider das Absolute setzt. —

Zunächst nun: wie die W.-L. von der Kantischen Philosophie sich unterscheidet. — Jetzt nur noch dies. Wem auch nur diese höhere Einheit wirklich innerlich eingeleuchtet, der hat schon in dieser ersten Stunde eine Einsicht in den wahren Ort des Princips der einzig möglichen Philosophie erlangt, welche dem philosophischen Zeitalter fast ganz fehlt; zugleich hat er einen Begriff von der W.-L. und eine Anleitung, sie zu verstehen, bekommen, an der es auch durchaus fehlt. Nachdem man nämlich vernommen, daß die W.-L. sich selber für Idealismus gebe; so schloß man, daß sie das Absolute in das oben so genannte Denken oder Bewußtsein setze, welchem die Hälfte des Seins als die zweite gegenübersteht, und welches daher durchaus eben so wenig das Absolute sein kann, als es sein Gegensatz sein könnte. Dennoch ist diese Ansicht der W.-L. bei Freund und Feind gleich recipirt, und es giebt kein Mittel, sie ihnen auszureden.

Die Verbesserer nun, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte auszufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der W.-L. steht,

wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens sein wird.

II. Vortrag. Heben wir unsern heutigen Vortrag an mit einer kurzen Uebersicht des vorigen. Ich habe mit dieser Uebersicht noch eine Nebenabsicht: die nämlich, über die Art, solche Vorträge ins Gedächtniß zu fassen, und sie für sich selber zu reproduciren, und inwiefern das Nachschreiben nützlich sein kann oder nicht, beizubringen, was sich im Allgemeinen beibringen läßt. Im Allgemeinen, sage ich; wie denn, was Gedächtniß und die Möglichkeit, seine Aufmerksamkeit zugleich auf mehrere Gegenstände zu richten anbelangt, eine große Verschiedenheit unter den Menschen Statt findet, und ich insbesondere einer der unbegünstigsten in dieser Rücksicht bin, da ich das, was man gewöhnlich Gedächtniß nennt, gar nicht habe, und meine Aufmerksamkeit durchaus nur mit Einem Gegenstande zu beschäftigen fähig bin. Darum sind meine Vorschläge um so mehr nur unmaßgeblich, und jeder Einzelne muß selbst entscheiden, inwiefern sie auf ihn passen, und wie er sie anzuwenden habe.

Der rechte und liebste Zuhörer wäre mir der, welcher den gehörten Vortrag zu Hause für sich, nicht unmittelbar, denn dies wäre das mechanische Gedächtniß, sondern durch Nachdenken und Sichbesinnen wieder zu produciren vermöchte, und zwar mit absoluter Freiheit des Ganges rückwärts, aufsteigend vom Resultate, womit geschlossen worden, zu seinen Prämissen; vorwärts aus den Prämissen, wovon angehoben worden, ableitend die Resultate; aus der Mitte heraus, aufsteigend und ableitend zugleich; und der dies vermöchte mit absoluter Unabhängigkeit von den gebrauchten Ausdrücken, und, da wir in mehreren, durch Stunden und Tage abgesonderten, Vorträgen denn doch nur Einen ganzen, und in sich selber geschlossenen Vortrag der W.-L. zu halten gedenken, von welchem die einzelnen Lehrstunden grade so die integrirenden Theile ausmachen werden, wie die

einzelnen Momente Einer Lehrstunde ihre Theile ausmachen; — da, sage ich, es sich also verhalten wird: so wäre, in dieser Rücksicht, derjenige mir der liebste Zuhörer, der auf eben dieselbe Weise aus jeder einzelnen Lehrstunde, anhebend bei der ersten, oder anhebend bei der letzten, die er gehört hat, oder anhebend bei irgend einer der Mitte, alle insgesammt herstellen könnte. W. d. E. w. — Nun ist **zweitens** in jeder Lehrstunde Jedem das Merkwürdigste, und darum das, was er am Sichersten behält, dasjenige, was er in derselben Neues gelernt und klärlich eingesehen hat. Was wir wahrhaft einsehen, das wird ein Bestandtheil unser selbst, und falls es wahrhaft neue Einsicht ist, eine **Umschaffung** unser selbst; und es ist nicht möglich, daß man nicht sei, oder aufhöre zu sein, was man wahrhaft geworden; und eben darum kann die W.=L. mehr, als irgend etwas Anderes, sich versprechen, den ausgestorbenen Trieb des Denkens wieder in Anregung zu bringen, falls man sich nur mit ihr einläßt, weil sie neue Begriffe und Ansichten herbeiführt. — Dieses Jedem, der die W.=L. noch gar nicht gekannt hat, völlig neu und dem, der schon mit ihr bekannt ist, denn doch vielleicht in einem neuen Lichte Erschienene, war nun in der letzten Lehrstunde die Einsicht, daß, wenn man sich nur recht besinne, schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setze; daß daher das Sein Glied einer Disjunktion und die Eine Hälfte sei, wozu das Denken die andere; darum die Einheit weder in die Eine, noch die andere Hälfte, sondern in das absolute Band beider zu setzen sei, = reines Wissen an und für sich, darum Wissen von Nichts, oder, falls folgender Ausdruck Sie besser erinnern sollte, zu setzen sei in die **Wahrheit** und **Gewißheit** an und für sich, die da nicht ist Gewißheit von irgend Etwas, indem dadurch schon die Disjunktion zwischen Sein und Wissen gesetzt würde. So nun Jemand, bei dem Versuche, diese erste Lehrstunde wieder aus sich zu reproduciren, nur noch diesen einzigen Punkt in sich klar und lebendig angetroffen hätte; so hätte er durch ein wenig logisches Nachdenken aus ihm alles Uebrige entwickeln können. Z. B. er hätte sich gefragt: wie kamen wir darauf, nachzuweisen, daß das Sein ein Nebenglied habe? Ge=

schah dies etwa in polemischer Rücksicht? Ist es etwa für kein Nebenglied, sondern für die absolute Einheit gehalten worden? So wird Jeder sich besonnen haben, daß dies bis auf Kant geschehen. Er hätte sich gefragt: aber wie kamen wir denn überall zu der Untersuchung, was wohl absolute Einheit sein könne oder nicht? So würde wohl Jeder, allein aus dem Bewußtsein, wozu er denn die ganze Vorlesung besucht, sich erinnern, daß philosophirt werden sollte, und daß eben das Wesen der Philosophie in der Aufstellung der absoluten Einheit und der Zurückführung alles Mannigfaltigen darauf gesetzt worden; und so würde nun ohne Schwierigkeit der ganze Gedanke ganz sich herstellen lassen: Was ist W.=L. u. s. w. Nur müßte bei dieser Wiederherstellung es nicht an Tiefe und Gründlichkeit fehlen. Z. B. Zurückführung der Mannigfaltigkeit auf Einheit ist eine Formel von wenig Worten, die sich leicht merkt, und es ist bequem, die oft vorkommende Frage: was ist Philosophie, um deren Beantwortung man gewöhnlich verlegen ist, damit zu beantworten. Aber verstehst du auch, was du sagst, frage man sich: kannst du dir es innig, bis zur hellen, und durchsichtigen Construction klar machen? Ist es beschrieben worden? wie ist es beschrieben worden? Mit den und den Worten. Nun gut; das hat der Vortragende gesagt: und das sind Worte! Ich aber will es construiren. Oder — jenes durchaus weder Sein noch Bewußtsein, sondern Band beider, das als die absolute Einheit aller Transscendental=Philosophie hingestellt wurde, läßt mit diesen Worten sich merken. Ganz klar und durchsichtig kann es Ihnen noch nicht sein; denn in der Durchsichtigkeit dieser Einheit besteht die ganze Philosophie, und wir werden von nun an gar nichts weiter thun, als an der Steigerung der Klarheit dieses Einen Begriffes, in welchem ich Ihnen mit Einem Schlage das Universum gegeben habe, arbeiten. Wäre er Ihnen daher schon ganz klar, so bedürften Sie meiner nicht weiter. Dessenungeachtet aber, setze ich hinzu, muß schon jetzt Jeder mehr als die bloße todte Formel, er muß ein lebendiges Bild jener Einheit bei sich führen, das ihm stehend und fest sei, und ihm nie verschwinde. An dieses sein stehendes Bild nun wende ich

mich mit meinem Vortrage; dieses wollen wir gemeinschaftlich weiter bilden und erklären. Wer es nicht hätte, dem könnte ich durchaus nicht beikommen, und für ihn verwandelte sich meine ganze Rede in eine Rede über das reine Nichts, indem ich in der That über Nichts spreche, ausser über dieses Bild. —

Und, daß ich endlich bestimmt ausspreche, worauf alles Bisherige zielt: — ohne diese eigene freie Reproduktion des Vortrages der W.=L. in der lebendigen Gründlichkeit, von der ich zuletzt gesprochen, wird man von diesen Vorlesungen durchaus keinen Nutzen haben. Unmittelbar in der Form, wie ich hier mich ausspreche, kann es nicht bleiben; wiewohl es allerdings durch Sie selber, und von Ihnen selber aus, wieder in dieselbe Form zurückgebracht werden kann. Kurz, zwischen meinen Akt des Vortrages und Ihren Besitzstand des Vorgetragenen muß noch ein Mittelglied eintreten, Ihre eigene Nacherfindung; ausserdem ist mit dem Akte des Vortrages Alles geschlossen, und zu Ihrem Besitzstande kommt es gar nicht. — Ob man nun diese Reproduktion mit der Feder in der Hand vornehme, wie ich z. B. es thun würde, weil ich kein Gedächtniß habe, und dagegen eine Phantasie, die nur durch den niedergeschriebenen Buchstaben sich zügeln läßt, oder ob jener, der mehr Gedächtniß hat, und eine zahmere Phantasie, sie im freien Denken vollzieht, ist an sich ausserwesentlich; und nur das ist wesentlich, daß jeder es so mache, wie es seiner Individualität angemessen; und auf alle Fälle kann die erste Methode der schriftlichen Reproduktion wenigstens nicht schaden. Nach allem Gesagten kann dasjenige, was während des Vortrages aufgezeichnet wird, nicht die Stelle der eigenen Reproduktion vertreten; sondern es kann nur als Hülfsmittel für sie dienen, die mit diesem oder ohne dieses Hülfsmittel immer vorgenommen werden muß. Bei der langsamen Sprache, den beträchtlichen Pausen nach Hauptabsätzen, den Wiederholungen bedeutender Ausdrücke, welches hier beobachtet wird, muß es wohl möglich sein, im Fluge Hauptnerven der Rede für den angegebenen Behuf mit dem Griffel aufzufassen. — Den Versuch, mehr als solche Hauptnerven aufzuzeichnen, würde we=

nigstens ich für meine Person, falls ich einen solchen Vortrag anzuhören hätte, nicht beginnen, indem ich schreibend nicht mit Energie hören, und mit Energie hörend, nicht schreiben kann; indem es mir um die ganze lebendige Rede eher, als um die einzelnen todten Worte, und ganz besonders um die wenig bemerkte, aber gar sehr wahre und reelle physisch=geistige Wirkung eines, in meiner Gegenwart vollzogenen, scharfen Denkens zu thun sein würde. Doch bescheide ich mich vollkommen, daß es hierüber mit Andern sich anders verhalten kann, und leichter gewobene Geister wohl zwei Dinge auf einmal gleich gut mögen treiben können.

Soviel einmal für immer über diesen Gegenstand! — Jetzt fahren wir fort in der gestern angehobenen Untersuchung, d. h. in der provisorischen Beantwortung der Frage: **was ist W.=L.?** Setzt alle Transscendental=Philosophie, dergleichen auch die Kantische ist, und in sofern ist die W.=L. auch nicht von ihr geschieden, — das Absolute weder in Sein noch Bewußtsein, sondern in das Band beider, Wahrheit und Gewißheit an und für sich = A: so folgt (dieses ist ein anderer Punkt, durch welchen mein heutiger Vortrag sich anknüpft an den letzten, und vermittelst welches Punktes in der General=Reproduktion aller Vorträge, der vorhergehende aus ihm, und er aus dem vorhergehenden herzustellen ist:) es folgt, sage ich, daß in einer solchen Philosophie der **Unterschied** zwischen Sein und Denken, als an sich gültig, durchaus verschwindet. Freilich, alles, was in ihr vorkommen kann, ist in der **Erschauung**, die wir eben in der letzten Stunde in uns vollzogen, in der Einsicht, daß kein Sein ohne Denken sei, und umgekehrt durchaus Sein und Denken **zugleich**, und es kann Nichts vorkommen in dem erscheinenden Umfange des Seins, ohne daß es zugleich, wenn man sich nur recht besinnt und nicht etwa träumt, vorkomme in dem erscheinenden Umfange des Denkens, und vice versa. So in der **Erscheinung**, welches geschenkt und zugegeben wird, uns aber zunächst, als Transscendental=Philosophen Nichts angeht; nach unserer, über alle Erscheinung hinausliegenden, Einsicht aber, daß das Absolute nicht eine Hälfte, sondern die Einheit sei, ist es abso=

lute und an sich weder Sein noch Denken, sondern $\frac{A}{D.S}$. — Wenn nun, wodurch das jetzt Gesagte weiter angewendet und noch klarer gemacht wird, angenommen würde, daß A ausser seiner absoluten Grunddisjunktion in S und D sich noch ausserdem spalte in x, y, z; so ist klar: 1) daß Alles zusammen an und für sich, und absolut A und als x u. s. w. nur eben eine Modifikation des A ist; von denen 2) schlechthin zugegeben wird, daß sie in S wie in D vorkommen müssen.

Setzen Sie nun ferner, es gebe ein philosophisches System, das über die aus A hervorgehende Spaltung in S und D als bloßer Erscheinung, sich nicht in Zweifel befände, und daher wahrhafte Transscendental-Philosophie wäre; übrigens aber in einer solchen absoluten Spaltung des A in x, y, z befangen bliebe, wie wir es eben aufgestellt; so wäre dieses System, bei allem seinem Transscendentalismus, doch nicht bis zur reinen Einheit durchgedrungen, noch hätte es die Aufgabe der Philosophie gelöst. Einer Disjunktion entgangen, wäre es gefallen in eine andere: und durch die Aufdeckung dieser Disjunktion wäre es, bei aller Bewunderung, die man ihm dafür, daß es den uralten Schein zuerst aufgedeckt, zollen müßte, dennoch, als die wahre, und völlig zu Ende gekommene Philosophie, widerlegt.

Ganz genau dieses, durch den eben aufgestellten Schematismus charakterisirte, System ist nun das Kantische. Kanten studirt, nicht wie ihn die Kantianer ohne Ausnahme studirt haben, klebend an seinem oft himmlisch klaren, oft aber, und bei bedeutender Gelegenheit, sehr unbeholfenen Buchstaben; sondern von dem, was er wirklich sagt, sich erhebend zu dem, was er nicht sagt, aber, um das Gesagte sagen zu können, es voraussetzen mußte, kann über seinen Transscendentalismus genau so das Wort verstanden, wie wir es erklärt haben, kein Zweifel übrig bleiben. A, als Band des unabtrennlichen Seins und Denkens, begriff er.

Aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbstständigkeit an und für sich, wie es die W.-L. aufstellt, sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung oder Accidens seiner drei

Urmodifikationen, x, y, z — (diese Ausdrücke sind bedeutend; es kann nicht schärfer gesagt werden:) wodurch ihm eigentlich drei Absoluta entstanden, das wahre Eine Absolute aber zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblaßte.

Wie seine entscheidenden, und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken, vor uns liegen, hat er dreimal angesetzt. In der Kritik der reinen Vernunft war ihm die sinnliche Erfahrung das Absolute (x); und über die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend. Man könnte aus frühern Schriften, und aus einigen hingeworfenen Winken in dieser Kritik selbst schließen, daß es seiner eigenen Absicht nach hierbei sein Bewenden nicht haben sollte; ich aber würde mich zu der Beweisführung anheischig machen, daß diese Winke nur eine Inconsequenz mehr sind; indem bei folgerechter Durchführung der dort aufgestellten Principien, die übersinnliche Welt durchaus verschwinden mußte, und als einziges Noumen lediglich das in der Empirie zu realisirende ist übrig blieb, von welchem ist er übrigens den ganz richtigen Begriff, und keineswegs den verkehrten Lockeschen hatte, den seine Anhänger ihm aufgedrungen. Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der praktischen Vernunft. In ihr zeigte sich durch den inwohnenden kategorischen Begriff das Ich, als etwas Ansich, was es in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich gehalten und getragen von dem empirischen Ist, nimmermehr sein konnte; und wir halten das zweite Absolute, eine moralische Welt = z. Noch waren die in der Selbstbeobachtung unläugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt; noch blieb übrig die Anschauung des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäßigen, welche doch sichtlich weder theoretische Erkenntnisse sind, noch moralische Begriffe. Ueberdies, was noch mehr bedeutete, war über der zuletzt aufgestellten moralischen Welt, als der Einen Welt an sich, die empirische verloren gegangen, zur Vergeltung, daß sie zuerst die moralische vernichtet hatte: und es erschien die Kritik der Urtheilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntniß, daß die

überſinnliche und ſinnliche Welt denn doch in einer gemeinſchaftlichen, aber völlig unerforſchlichen Wurzel, zuſammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte Abſolute = y wäre. Ich ſage ein drittes, von den beiden Nebenabſoluten, abgeſondertes, und für ſich beſtehendes; ungeachtet es den Zuſammenhang der beiden Nebenglieder bedeuten ſoll; und thue dadurch Kanten kein Unrecht. Denn iſt dieſes y unerforſchlich, ſo mag es immer den Zuſammenhang enthalten: ich wenigſtens kann es als ſolchen nicht durchdringen, und die beiden Nebenglieder, als aus ihm hervorgehend, nicht mittelbar begreifen. Soll ich ſie faſſen, ſo muß ich ſie eben unmittelbar, alſo abſolut, faſſen, und ich bleibe immer, nach wie vor, in die drei Abſoluta zerſtückt. Kant hat daher durch den letzten entſcheidenden Schlag an ſeinem Lehrgebäude dasjenige, deſſen wir ihn beſchuldigen, keineswegs verbeſſert, ſondern es nur freimüthig geſtanden und ſelber aufgedeckt. Daß ich nun die W.-L. an dieſem hiſtoriſchen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakteriſire: — eben in der Erforſchung der für Kant unerforſchlichen Wurzel, in welcher die ſinnliche und die überſinnliche Welt zuſammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, beſteht ihr Weſen. Die Maxime, welche Kant mündlich und ſchriftlich ſo oft wiederholt, und die ſeine Anhänger auf ſein Wort ihm nachgeſagt, man müſſe irgendwo ſtille ſtehen, und könne nicht weiter, wird hier durchaus, als eine Maxime der Schwäche oder der Trägheit, die dann für Jeden gelten müßte, und nach welcher die Vorkantiſchen Dogmatiker Kanten auch hätten antworten können: man müſſe eben bei ihrem Dogmatismus ſtille ſtehen, und könne nicht weiter, — durchaus verworfen. Ihre eigene Maxime iſt, ſchlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu laſſen; wie ſie ſich denn beſcheidet, gar nicht exiſtiren zu wollen, falls ihr ein durch ſie nicht Begriffenes aufgewieſen wird, indem ſie durchaus entweder Alles ſein will, oder gar nicht ſein. Sollte ſie auch, wie ich zur Vermeidung alles Mißverſtändniſſes gleich hinzuſetzen will, ein abſolut Unbegreifliches zugeben müſſen, ſo

wird sie es wenigstens eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich, und nichts mehr, begreifen; also es doch begreifen, wobei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte. So viel zur historischen Charakteristik der W.-L., ihrem einzigen Nächsten gegenüber, dem sie unmittelbar entgegengesetzt, und daran charakterisirt werden kann, der Kantischen Philosophie. Mit allen frühern Philosophien oder neuen Aftergeburten läßt sie sich gar nicht unmittelbar vergleichen; denn sie hat von ihnen gar Nichts und ist toto genere verschieden. Nur mit der Kantischen hat sie das gemeinschaftliche Genus des Transscendentalismus, und insofern mit ihr eine Gränzberichtigung zu treffen, die aber lediglich die Klarheit des Besitzthums, keineswegs den eitlen Ruhm desselben beabsichtiget.

Um diese Charakteristik höher und unabhängig von der Geschichte an dem reinen Begriffe, und seinem Schema aufzustellen: A ist bekannt: die Voraussetzung ist, es spalte sich in S und D, und zugleich in x, y, z; beides gleich absolut, Eins durchaus nicht ohne das Andere. Dennoch wird die Einsicht, mit der sie anhebt, und in der ihr Wesen, als W.-L., im Gegensatze des Kantianismus besteht, keineswegs in der Einsicht der Spaltung in S und D, die wir schon ehegestern vollzogen, noch in der Einsicht der Spaltung in x, y, z, welche wir noch gar nicht vollzogen, sondern sie nur problematisch vorausgesetzt haben, sondern in der Einsicht der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten, bestehen. Daher beide Spaltungen gar nicht unmittelbar, wie es von der ersten bisher erschien, sondern nur mittelbar, vermittelst der höhern Einsicht ihrer Einheit, eingesehen werden.

Ich mache auf diesen höchst bedeutenden Wink besonders die wiederholenden Theilnehmer aufmerksam; sie erhalten hier früher und von vorn herein in seiner ganzen Einfachheit einen Charakterzug unserer Spekulation, der im ersten Vortrage erst in der Mitte unserer Arbeit eintrat.

(Reproduktionsmoment dieser ganzen Vorlesung ist dieses Schema. Wie aus ihm sich die vorige wiederherstellen läßt, ist oben bemerkt).

III. Vortrag.

Zuvörderst eine Schärfung des zum Schlusse vorgetragenen Punktes, welcher Mißverstand veranlassen könnte. A absolut in S und D und in x, y, z gespalten; durchaus in Einem Schlage: Eins nicht ohne das Andere. Wie habe ich mich nun da ausgedrückt? Einmal ausgehend von x, das andremal von S. Ist selbst nur Ansicht, Befangenheit meiner Rede. Daß an sich, jenseits der Möglichkeit meines Ausdrucks und meiner beschreibenden Construction beides ganz dasselbe ist, durchaus in Einem stehenden Schlage, weiß ich ja, und sage es eben ausdrücklich. Ich construire daher ein durchaus nicht zu Construirendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu construiren ist. —

Fahre ich jetzo fort aus den, in der Vergleichung mit dem Kantischen Transscendentalismus gefundenen Merkmalen die W.-L. zu charakterisiren. — Kant begriff sehr wohl A Band von S und D, sagte ich unter Anderm; aber er begriff es nicht in seiner absoluten Selbstständigkeit, sondern machte es zur gemeinschaftlichen Grundbestimmung und Accidens dreier Absoluten; und hierin unterscheide sich die W.-L. von ihm. Daher muß es die Behauptung der W.-L. sein, daß das Wissen oder Gewißheit, so wie wir es charakterisirt haben, wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, daß sie, als solche von uns realisirt werden könne, und daß eben in dieser Realisirung die wirkliche Realisirung der W.-L. bestehe. (Wirkliche, sage ich, mit der wir hier noch nicht beschäftigt sind, da wir noch bei Aufstellung des bloßen Begriffes, der nicht die Sache selber ist, stehen). Zuvörderst, daß sich dies wirklich also verhalte, das Wissen, als ein für sich Bestehendes einleuchte, kann auf der Stelle dargethan werden. Ich fordre Sie auf, nach der Reihe vorzustellen; so haben Sie, wenn Sie sich Ihrer entsinnen, mit diesen Ihren Bestimmungen, das Objekt und seine Vorstellung. Nun sage ich aber weiter: wissen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen, und ist nicht Ihr Wissen, als Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen? So gewiß Sie nun diese Frage mit Ja beantworten, wel-

ches Sie ganz gewiß thun werden, wenn Sie nur das Ihnen Angemuthete vollzogen haben; so gewiß leuchtet Ihnen ein und stellt sich Ihnen dar das Wissen bei aller Verschiedenheit der Objekte: daher in gänzlicher Abstraktion an der Objektivität (= A), als doch noch übrig bleibend; also substant, und in aller Veränderung der Objekte stets sich gleich bleibend; also als qualitative in sich durchaus unveränderliche Einheit.

So stellt es Ihnen sich dar mit absoluter, unwiderstehlich Sie ergreifender Evidenz. So gewiß Sie es einsehen, sagen Sie: es ist schlechthin so, ich kann es mit nichten anders einsehen; und wenn Sie nach Gründen gefragt werden, werden Sie einen solchen Beweisgrund verbitten, und doch von der Behauptung nicht abstehn. Es leuchtet Ihnen ein als unmittelbar gewiß. — Bei aller möglichen Veränderung der Objekte, haben Sie gesagt, bleibe doch stets das Wissen sich gleich. Haben Sie denn nun alle mögliche Veränderlichkeit der Objekte durchgegangen und erschöpft und bei jedem versucht, ob das Wissen in ihm dasselbe bleibe? Ich denke doch nicht; denn wie hätten Sie dieses gekonnt? Unabhängig daher von diesem Versuche, und darum schlechthin a priori, leuchtet dieses Wissen durch sich selber ein, als unabhängig von aller Subjektivität und Objektivität, für sich bestehend und sich selber gleich. 1) Bemerken Sie ja mit der tiefen Innigkeit des Selbstbewußtseins, was in dem so eben eingesehenen subjektiven Wissen eigentlich liegt, damit ja die zu Ende der ersten Stunde gerügte irrige Ansicht der W.-L.; daß sie das Absolute in das dem Objekte gegenüberstehende Wissen setze, keinen Augenblick wieder in unsern Kreis einkehre. Wahr ist es, daß wir von diesem Bewußtsein oder Vorstellen eines Objektes in unserm Experimente ausgegangen sind. In diesem Theile des Experimentes macht nun S das D in jedem neuen Momente durchaus verschieden; denn D war ja durchaus Nichts, als das D zu diesem S und verschwand mit ihm. Indem wir uns nun zum zweiten Theil erheben, durch die Frage: ist nicht das Wissen in allem diesen das Eine, und Gleiche? und es so findend, erheben wir uns ja über die alle Differenz des D sowohl, als des S, und wir können nun weit richtiger und strin-

genter uns also ausdrücken: nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des Subjektiven, welche ohne die erstere nicht ist, ist das eben deßwegen nicht subjektive Wissen schlechthin unveränderlich und sich selbst gleich. Das Wandelbare ist nun gar nicht mehr, weder das Objekt, noch das Subjekt, sondern das rein Wandelbare, und weiter Nichts, welches nun, in seiner übrigen Wandelbarkeit selber unwandelbar, sich spaltet in Subjekt und Objekt, und welchem Wandelbaren gegenübersteht das Eine Unwandelbare, in welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in Subjekt und Objekt wegfällt. 2) Hier hat sich uns schon ein glänzendes Beispiel einer Einsicht gezeigt, die aus erschöpftem und geschlossenem Probiren, also aus der Empirie gar nicht kommen kann, sondern schlechthin a priori ist. Und da verbinden mich denn gemachte Erfahrungen, alle Gegenwärtigen, denen nun diese Einsicht wirklich aufgegangen, welches ich bei der großen Leichtigkeit der Sache von Keinem bezweifle, zu ersuchen, sich dieses Beispiel doch ja zu merken, daran sich zu halten, und wenn der alte, empirische Dämon kommt, sie anzufechten, ihn vorläufig damit abzuweisen, bis es uns gelingt, denselben völlig zu tödten. Ich möchte so gern des einzigen Streitens darüber, ob es auch überall Evidenz oder ein a priori gebe (denn beides ist dasselbe), überhoben sein. Zu der Ueberzeugung, daß sie sei, kommt Jeder nur dadurch, daß er sie an irgend einer Stelle in sich erzeugt. Dies ist nun gegenwärtig geschehen, und ich bitte bloß, daß man es nicht vergesse.

Resultat: Das Wissen, in der angegebenen Bedeutung als A, hat uns wirklich eingeleuchtet, als für sich bestehend, unabhängig von aller Wandelbarkeit, sich selbst gleiche und in sich geschlossene Einheit; wie es nach den abgestatteten historischen Berichten von der W.-L. vorausgesetzt wird. Wir scheinen daher das Princip der W.-L. schon in uns selber realisirt zu haben, und eingedrungen zu sein in dieselbe.

Zweiter Vorschritt der heutigen Untersuchung.

Wir scheinen es denn auch nur; und dies ist ein leerer Schein. Wir sehen bloß ein, daß es so ist, wir sehen aber nicht ein: was es denn, als diese qualitative Einheit, eigentlich ist.

Eben, weil wir nun ein solches Daß einsehen, sind wir in einer Disjunktion, also in zwei Absoluten befangen; der Wandelbarkeit und der Unwandelbarkeit, wozu wir das dritte, die unerforschliche Wurzel, hinzufügen könnten, und auf diese Weise es uns in der Form eben also ergehen würde, als der Kantischen Philosophie. Der Grund dieser, auf diesem Wege, unüberwindlichen Zweiheit, ist folgender: das Daß muß erscheinen, als sich selbst erzeugend, wie denn unsere obige Einsicht also erschien. Dieses Erscheinen aber ist möglich nur unter der Bedingung, daß ein terminus a quo erschien, welcher im Gegensatze jenes Sicherzeugens erscheint, als von uns erzeugt; wie denn der erste Theil unseres oben angestellten Experiments wirklich und in der That also erschien. Wir fassen, mit einem Worte Beides, sowohl die Wandelbarkeit als die Unwandelbarkeit, unmittelbar auf, und sind innerlich zerrissen in zwei oder drei Unmittelbare. Wie sollte es denn nun sein? Offenbar also, daß Eins von Beiden mittelbar gefaßt würde; und daß dies mittelbar zu Erfassende keineswegs die Unwandelbarkeit, welche als das Absolute nur absolut realisirt werden kann, sondern die Wandelbarkeit sein müsse, ist wohl ohne Weiteres klar. Das Unwandelbare müßte daher nicht nur seinem Sein nach angeschaut werden, was wir oben vollzogen haben, sondern es müßte in seinem Wesen, seiner Einen absoluten Qualität durchdrungen werden, und so durchdrungen werden, daß die Wandelbarkeit als aus derselben nothwendig hervorgehend, also vermittelst derselben erblickt würde.

Kurz, deutlich, und um es leicht im Gedächtnisse aufzufassen: Der Einsicht, daß das Wissen eine für sich selber bestehende qualitative Einheit sei, welche Einsicht bloß provisorisch ist und in eine Theorie der W.-L. gehört, folgt die Frage: was ist es denn nun in dieser qualitativen Einheit? Und in der Beantwortung dieser Frage besteht das eigentliche Wesen der W.-L. — Es ist, um dieses noch weiter auseinander zu setzen, klar, daß man zu diesem Behufe dieses Wesen des Wissens innerlich construiren müsse, oder daß es sich selber construiren müsse, was wohl hier ganz einerlei sein dürfte. In dieser Construction nun ist es ohne allen Zweifel, und ist, was es ist, wissend, und als wissend,

was es ist. Es ist daher klar, daß die W.=L. und das sich selber in seiner wesentlichen Einheit darstellende Wissen ganz und gar dasselbe sind: daß die W.=L. im urwesentlichen Wissen, und das Wissen in der W.=L. gegenseitig in einander aufgehen und sich durchdringen: an sich gar nicht unterschieden sind; und der Unterschied, den wir hier doch machen, nur ein Unterschied in der Sprache ist, grade wie der zu Anfang unseres Vortrages angezeigte. Das urwesentliche Wissen ist construirend, also genetisch in sich selber, dies wäre das Urwissen oder die Evidenz an sich selbst: die Evidenz an sich selbst ist daher genetisch.

Und dadurch haben wir den tiefsten charakteristischen Unterschied der W.=L. von allen andern Philosophien, und insbesondere auch von ihrer nächsten, der Kantischen, angegeben. Alle Philosophie soll aufgehen in dem Wissen an und für sich. Das Wissen, oder die Evidenz an und für sich, ist genetisch. Die höchste Erscheinung des Wissens, welche gar nicht mehr sein inneres Wesen, sondern nur sein äußeres Dasein ausdrückt, ist faktisch; und da es denn doch die Erscheinung des Wissens ist, faktische Evidenz. Aller faktischen Evidenz, sei es auch die absolute, bleibt etwas Objektives, Fremdes, sich selbst Construirendes, aber nicht von ihr Construirtes, daher innerlich Unerforschtes übrig, das die ermattete, und an ihrer Kraft verzweifelnde Spekulation wohl unerforschlich nennt. Die Kantische Spekulation endet auf ihrer höchsten Spitze mit faktischer Evidenz der Einsicht, daß der sinnlichen und übersinnlichen Welt doch ein Princip ihres Zusammenhanges, also durchaus ein genetisches, beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes, Princip zu Grunde liegen müsse. Diese Einsicht, die an sich ganz richtig ist, konnte sich ihm doch nur machen zufolge des in seiner Vernunft absolut, aber bewußtlos thätigen Gesetzes, nur bei absoluter Einheit stehen zu bleiben, und diese als das absolut Substante anzuerkennen, und alles Wandelbare nun aus ihr abzuleiten. Nur faktisch, und darum das Objekt derselben unerforscht, blieb sie ihm, weil er jenes Grundgesetz der Einheit nur mechanisch auf sich wirken ließ; diese Wirksamkeit und ihr Gesetz nicht aber selber wieder in sein Wissen aufnahm, wodurch ihm das reine Licht

aufgegangen, und er zur W.=L. gekommen wäre. Die Kantische faktische Evidenz ist nicht einmal die höchste: denn er läßt das Objekt derselben aus zwei Nebengliedern hervorgehen, und faßt es nicht, wie das höchste faktische Objekt so eben von uns gefaßt worden, als bloßes reines Wissen, sondern zugleich mit der Nebenbestimmung, daß es sei Band der sinnlichen und übersinnlichen Welt; sonach innerlich und in sich selber nicht einmal als eine Einheit, sondern als Zweiheit. Sein höchstes Princip ist eine Synthesis post factum: dies nämlich heißt: wenn man zwei Glieder einer Disjunktion durch Selbstbeobachtung im Bewußtsein vorfindet, und nun durch die Vernunft gedrungen, einsieht, sie müssen an sich doch Eins sein, ungeachtet man gar nicht angeben kann, wie sie bei dieser Einheit zugleich zu Zweien werden; kurz, ganz und gar dasselbe Verfahren, nach welchem wir in der ersten Stunde aus der vorgefundenen Zweiheit des Seins und des Denkens zu A als dem doch erforderlichen Bande desselben aufstiegen; um uns erst den der W.=L. mit Kant gemeinschaftlichen Transscendentalismus zu construiren, wobei es denn doch sein Bewenden nicht haben sollte. Es sollte aber eine Synthesis a priori sein, die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt. — Kants höchste Evidenz, sagte ich, ist faktisch, und nicht einmal die höchste faktische. Die höchste faktische Evidenz ist heute von uns aufgestellt worden: die Einsicht des absoluten Fürsichbestehens des Wissens, ohne alle Bestimmung durch irgend Etwas ausser ihm, irgend eine Wandelbarkeit; im Gegensatze des Kantischen Absoluten, das durch den Wandel zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem bestimmt ist. Indem nun dieses dermalen Faktische in der Wissenschaft selber genetisch werden wird, wird in ihm eben als eine Genesis der Wandel überhaupt, und schlechthin als solcher, keineswegs aber unmittelbar ein bestimmter Wandel begründet sein. Es scheint, die absolute Fakticität konnte nur von demjenigen entdeckt werden, der über alle Fakticität sich erhob, wie ich sie denn in der That erst nach der Entdeckung des wahren innern Princips der W.=L. entdeckt und stets den Gebrauch von ihr ge-

macht habe, den ich hier mache, die Zuhörer von derselben aus in die Genesis zu leiten.

Kants Evidenz ist faktisch, wir selber stehen dermalen gleichfalls noch in der Fakticität, und, setze ich hinzu, es ist überall in der Welt der Wissenschaften, ausser in der W.=L., gar keine andere Evidenz anzutreffen, als die faktische; nämlich in den ersten Principien. Was die Philosophie betrifft, können wir uns, nachdem der Beweis an Kant geführt worden, wohl des Versuches mit anderen Systemen überheben. Nach der Philosophie macht die Mathematik Ansprüche auf Evidenz; giebt sich wohl gar in einigen ihrer Repräsentanten das Ridicule, sich über die Philosophie zu erheben, welches ihr nur dem Eklekticismus unserer Tage gegenüber erlaubt werden kann. Nun hier völlig davon abstrahirt, daß es sogar in Rücksicht dessen, wie sie sein kann und soll, nicht eben sehr glänzend mit ihr steht; so muß sie bekennen, daß ungeachtet im Fortschreiten sie allerdings genetisch wird, dennoch ihre Principien durchaus nur faktischer Evidenz fähig sind. Denn sage mir doch der Arithmetiker, als bloßer Arithmetiker, wie er vermag, eine solide und stehende Eins zusammenzubringen; oder der Geometer, was ihm denn seinen Raum hält, und zum Stehen bringt, indeß er die fortfließende Linie in ihm zieht; ob ihm dies und noch so viel andere Ingredienzien, deren er für die Möglichkeit seiner Genesen bedarf, anders, als unmittelbar in faktischer Anschauung gegeben werden? Dies gereicht nun der Mathematik keineswegs zum Vorwurf; sie soll und darf als Mathematik gar nicht anders sein wollen, und unsere Ansicht ist es gewiß nicht, die Gränzen der Wissenschaften zu verwirren; aber es soll nur anerkannt werden: diese, so wie alle übrigen Wissenschaften sollen wissen, daß sie nicht die ersten sind, und nicht selbstständig, sondern daß die Principien ihrer eigenen Möglichkeit in einer anderen, höhern Wissenschaft liegen.

Sind nun überall keine andern, als faktisch evidente Principien in den wirklichen Wissenschaften vorhanden, und die W.=L. will dagegen durchaus genetische Evidenz einführen, und aus ihr die faktische erst ableiten: so ist klar, daß sie innerlich, ihrem

Geiste und Leben nach, völlig von allem bisherigen wissenschaftlichen Vernunftgebrauche verschieden ist; daß sie Keinem anderwärts her bekannt ist, der sie nicht bei ihr selber studirt hat, und daß die Stelle derselben durch nichts Anderes vertreten werden kann. Es ist eben so klar, daß sie durchaus von keinem Punkte oder Satze aus, der in dem bisherigen Leben oder der bisherigen Wissenschaft vorgekommen, und für wahr erkannt worden, angegriffen, oder widerlegt werden kann; denn was dieses auch sein, und wie evident es auch sein möge, so ist es denn doch ganz gewiß nur faktisch evident, und Nichts von dieser Art giebt die W.-L. unbedingt zu, sondern nur unter Bedingungen, welche sie erst selber in ihrer Genesis bestimmt. Wer aber daraus, als aus seinem Princip, gegen die W.-L. zu disputiren begehrt, der begehrt die unbedingte Zustimmung, welche schon im Voraus und mit einem Male für immer abgeschlagen ist; er disputirt daher ex non concessis und macht sich lächerlich. Die W.-L. kann nur in ihr selber beurtheilt, sie kann nur aus sich selber, durch Nachweisung eines innern Widerspruches, einer innern Inconsequenz oder Unzulänglichkeit angegriffen und widerlegt werden; es müßte daher dem letztern Geschäfte doch das Studium und das Verstehen derselben vorangehen, und immerhin damit angefangen werden. Bisher freilich hat man die Ordnung umzukehren gesucht; erst beurtheilend und widerlegend, und hinterher, so Gott will, verstehend; es ist daher nichts Anderes erfolgt, als daß die Streiche keineswegs die W.-L., welche als unsichtbarer Geist ihrem Auge verborgen geblieben, sondern die Hirngespinnste getroffen haben, welche die Herren sich mit eigener Hand verfertiget, an welchen Hirngespinnsten sie denn hinterher wiederum irre geworden, wodurch endlich die Verwirrung soweit gediehen, daß sich erwarten läßt, man werde nun bald inne werden, daß man verworren sei! —

IV. Vortrag. Es ist uns, wie mir es scheint, gelungen, sogleich in den Prolegomenen eine sehr klare und tiefe Einsicht in

die wissenschaftliche Form der Lehre, die wir hier treiben wollen, zu erhalten. Setzen wir die Betrachtungen fort.

Das *Resultat*: Daß über allem *Wandel*, und der von dem Wandel unzertrennlichen *Subjekt-Objektivität*, doch noch das Wissen als unwandelbar, sich selber gleich, für sich bestehe, haben wir eingesehen. Doch war diese Einsicht noch nicht die W.-L. selber, sondern nur die Prämissen dazu. Die W.-L. mußte noch dieses innere qualitativ unwandelbare Sein wirklich construiren, und so wie sie dies thun würde, würde sich ihr das zweite Glied, der Wandel, zugleich mitconstruiren.

Der eigentliche, wahre Sinn dieser doppelten Construction des Unwandelbaren, und zugleich des Wandels wird ganz nur dann klar werden, wenn wir die Construction wirklich vollziehen, welches in den Umkreis der W.-L. selber gehört, keineswegs in die vorläufige Berichtserstattung. Mißverständnisse hierbei sind Anfangs gar nicht zu vermeiden. Um der vollkommenen Präcision gleich von Vorn herein so nahe zu kommen, als es möglich ist, lasse ich mich auf eine Frage ein, die schon erhoben worden.

Bei Gelegenheit des Schema: A sagte ich, die

x, y, z. S — D

W.-L. stehe im *Punkte*. Ich bin gefragt worden, ob sie nicht vielmehr in A stehe. Die bestimmteste Antwort ist, daß sie eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A für sich ist objektiv, und darum innerlich todt; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden. Der Punkt ist bloß genetisch. *Bloße* Genesis ist überhaupt Nichts; auch ist hier gar nicht bloße Genesis, sondern die *bestimmte* Genesis des absolut qualitativen A gesondert worden: dieser Einheitspunkt kann nun allerdings schlechthin unmittelbar, und in demselben verschwebend und aufgehend realisirt werden, und was wir als W.-L. innerlich (ich sage innerlich, und uns selber verborgen) sind, ist diese Realisation; aber er kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachconstruirt werden; denn

alles Aussprechen oder Nachconstruiren = Begreifen, ist in sich mittelbar. Nachconstruirt und ausgesprochen wird er, grade so, wie wir es in diesem Augenblicke ausgesprochen haben: daß man nämlich ausgehe von A, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt daranknüpfe; oder ausgehe vom Punkte, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, A daranknüpfe; übrigens wohl wissend, und es auch sagend und bedeutend, daß weder A noch der Punkt an sich sei, und unsere ganze Rede das Ansich gar nicht ausdrücken könne, sondern das an sich durchaus nicht Nachzuconstruirende, nur in einem leeren und objektiven Bilde zu Bildende, sei die organische Einheit beider. Also da Nachconstruiren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgiebt; so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen vollzogen. Es verhält sich hier daher — damit ich zuvörderst dies zur Erläuterung hinzusetze, — wie mit der zufolge der gestrigen Stunde erklärten absolut organischen Spaltung in S und D und x, y, z, dabei muß ich immer Eins nach dem Andern setzen. Ist es denn nun in der That so? Nein, sondern Alles ist durchaus derselbe Schlag: und daß ich dies gleich hinzusetze: dieses tiefere Verhältniß möchte wohl selbst eine Folge und ein niederer Ausdruck des so eben beschriebenen höhern sein. Endlich, um dies sogleich in seiner ganzen Bedeutung auszusprechen, und dadurch Ihre Einsicht von der W.-L. und dem Wissen an sich zu einer weit höhern Stufe der Klarheit zu erheben: im Princip dieser so eben bemerkten, und nachgewiesenen Sonderung, als bloßer Sonderung, und durchaus nichts mehr, liegt nun eben das secundäre Wissen oder das Bewußtsein mit seinem ganzen gesetzmäßigen Spiele durch den festgebundenen Wandel, und das Mannigfaltige (in ihm oder ausser ihm), durch Sinnliches oder Uebersinnliches und Zeit und Raum hindurch; liegt dasjenige, was wir dem Subjekte, als aus ihm herstammend, zuschreiben. Denn es ist ja ohne Weiteres klar, daß in einer gewissen Ansicht, nämlich in der synthetischen Ansicht der W.-L., die Disjunktion eben so absolut sein muß, als die Einheit; ausserdem würde es ja bei der Einheit

bleiben, und wir nie zu einem Wandel herauskommen. (Dies ist, daß ich es im Vorbeigehen bemerke, ein wichtiger Charakterzug der W.=L. und unterscheidet sie z. B. von Spinoza's System, der auch absolute Einheit will, von ihr aber keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann).

Aus diesem Princip der Sonderung kommen wir nun innerlich und faktisch, d. h. nach dem, was wir selber als W.=L. thun und treiben, nie heraus; wohl aber kommen wir intelligibel heraus, in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Princip der Sonderung sich selber aufgiebt und vernichtet.

Oder, daß ich, wo möglich, den Punkt, auf den es ankommt, noch klarer mache: indem wir also raisonniren, wie wir es gegenwärtig thaten, wo steht denn nun, falls wir **recht bei Besinnung bleiben**, unser Raisonnement? (»Falls wir nur recht bei Besinnung bleiben,« sage ich, denn wir könnten uns auch in das Intelligible verlieren, und es giebt sogar an seinem Orte eine Kunst, mit Bewußtsein sich darin zu verlieren). Offenbar in unserm Construiren durch das Princip der Sonderung, — dessen, was durchaus nicht, **inwiefern** es construirt wird, sondern **an sich** gültig sein soll; also ganz eigentlich, wie eben gesagt worden, zwischen den zwei Principien der Sonderung und der Einheit, beide vernichtend und beide setzend zugleich. Und so ist der Standpunkt der bei Besinnung bleibenden W.=L. durchaus keine Synthesis post factum; sondern eine Synthesis **a priori**: weder Sonderung noch Einheit **findend**, sondern beide **erzeugend** in demselben Schlage. — Nochmals, um einen noch höhern Punkt beizubringen: — Welches ist nun die absolute Einheit der W.=L.? Nicht A und nicht der Punkt, sondern die innere organische **Einheit** beider. Giebt es ausser der so eben gegebenen Beschreibung dieses Einheitspunktes noch eine andere? Durchaus nicht, haben wir eingesehen. Diese Beschreibung ist daher die ursprüngliche und schlechthin authentische Beschreibung. Welches sind ihre Bestandtheile? Die organische Einheit beider ist

Construction oder Begriff, und zwar der absolute Eine, von nichts Bestehendem abgezogene Begriff, da ja sein eigenes Bestehen an sich, daher das Bestehen alles Begreiflichen geläugnet wird. Ferner, die Construction als Construction wird nun durch die Evidenz des für sich Bestehenden geläugnet; also wird durch diese Evidenz grade das Unbegreifliche, als Unbegreifliches, und schlechthin nur als Unbegreifliches, und nichts mehr gesetzt; gesetzt durch die Vernichtung des absoluten Begriffes, der eben deßwegen, damit er nur vernichtet werden könne, gesetzt sein muß; und so ist 1) die nothwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffes und des Unbegreiflichen, klar eingesehen worden, und das Resultat läßt sich fassen in dieser Formel: Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffes leuchtet das Unbegreifliche ein. Zusatz: Nun ist Unbegreifliches = Unwandelbares, Begriff = Wandel. Es ist sonach mit dem Obigen zugleich eingesehen: soll das Unwandelbare einleuchten, so muß es zum Wandel kommen. 2) Nun ist die Unbegreiflichkeit doch doch nur die Negation des Begriffes, Ausdruck seiner Vernichtung; daher ein aus dem Begriffe und dem Wissen selber herrührendes, durch die absolute Evidenz hinübergetragenes Merkmal. Dies beachtet, und daher von diesem Merkmale abstrahirt, bleibt Nichts an der Einheit übrig, als die Absolutheit, oder das reine Bestehen für sich. 3) Recht wichtig und eingreifend wird dies durch folgende Betrachtung: Was ist das rein selbstständige Wissen an sich? Diese Frage sollte die W.-L. beantworten, oder, wie wir uns schärfer ausdrückten: die vorausgesetzte innere Qualität des Wissens sollte sie construiren. Diese Construction haben wir nun so eben vorgenommen; die Vernichtung des Begriffes durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Construction der innern Qualität des Wissens. Nun stammt diese Unbegreiflichkeit selber aus dem Begriffe, und aus innerer unmittelbarer Evidenz; sonach stammt die ganze Qualität des Absoluten, und daß ihm eine Qualität eben nur beigemessen werden könnte, aus dem Wissen. Es, das Absolute, ist

nicht an sich unbegreiflich: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. — Diese Unbegreiflichkeit für ein fremdes, aus dem Wissen herbeigeführtes Merkmal erkannt, sagte ich oben, bleibt am Absoluten nur das reine Fürsichbestehen, die Substantialität übrig: und es ist richtig, daß diese wenigstens nicht aus dem Begriffe abstammt, indem sie erst nach seiner Vernichtung eintritt. Klar ist aber, daß sie nur in der unmittelbaren Evidenz eintritt, also nur der Exponent und das Correlat des reinen Lichtes, und dieses sein genetisches Princip ist, wodurch nun **zuvörderst** nach unserer Verheißung alle Evidenz und genetische Evidenz aufgeht, indem das reine Licht in sich selber als Genesis sich zeigt: **zweitens** das oben aufgestellte Verhältniß des Begriffes zum Sein, und umgekehrt, also weiter bestimmt ist. Soll es zur Aeusserung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Aeusserung des innern Lichtes; das Resultat aber, und gleichsam der todte Absatz dieser Aeusserung ist das Sein an sich, welches darum, weil das reine Licht zugleich Vernichtung des Begriffes ist, ein Unbegreifliches wird. Und so ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt und das Eine Princip sowohl des Seins als des Begriffes durchdrungen. 4) Was aus dem Bisherigen folgt: dieses Unbegreifliche, als der in seinem Princip von uns begriffene Träger aller Realität im Wissen, ist nun als absolut nur als unbegreiflich und weiter nichts zu denken, keinesweges aber etwa noch oben drein mit irgend einer occulten Qualität zu beschenken, eben so wenig als das Licht, ausser den oben angegebenen Merkmalen, daß es sei vernichtend den Begriff und absetzend das absolute Sein, mit noch einer andern Qualität zu beschenken ist. Dann würden wir, eben so wie es an Kant getadelt worden, auf ein Unerforschtes, vielleicht für unerforchlich Ausgegebenes, stoßen. Um die Beweise dieser Behauptung zu führen: nur als Unbegreiflich, in der Form, haben wir es eingesehen, und weiter nichts. Wir haben aber nicht das Recht, eher zu behaupten, als wir einge-

sehen. Setzten wir eine solche occulte Qualität, so hätten wir dieselbe entweder erdichtet, oder vielmehr, da eine reine Erdichtung schlechthin aus Nichts ganz unmöglich ist, wir hätten es aus einer empirisch vernommenen Fakticität, und in der Absicht, derselben ein Princip unterzulegen, geschöpft, wie es Kants Fall war, der den Unterschied zwischen Uebersinnlichem und Sinnlichem erst faktisch gefunden hatte, und nun in sein Absolutes, ausser der Absolutheit, noch die zweite unerforschliche Qualität hineinbrachte, daß es sei das Band beider Welten, und dadurch würden wir aus der genetischen Evidenz wiederum in die faktische verfallen, ganz zuwider dem innern Geiste der W.-L. — Daher, was auch die in unserm Wissen vorkommende Realität, ausser dem gemeinsamen Grundcharakter ihrer Unbegreiflichkeit, noch für weiterhin zu bestimmende Charaktere an sich tragen möge: so ist (dieser Punkt ist wichtig) dieser Charakteristik keineswegs ein neues absolutes Princip, ausser dem Einen Princip des innern Lichtes, zu Grunde zu legen, welches ja die Absoluten vervielfältigen würde; sondern die Mannigfaltigkeit und der Wandel dieser verschiedenen Charaktere ist rein abzuleiten aus der Wechselwirkung des Lichtes mit sich selber, in seinem verschiedenen Verhältnisse zum Begriffe, und zum unbegreiflichen Sein.

Daß ich sogleich über das Letztere einen Wink gebe, alles heute Gesagte in einem höhern Standpunkte erhebe, den neuen Theilnehmern einen Einheitspunkt gebe, aus welchem Sie Alles, was Sie hier noch hören können, anzusehen haben, und den wiederholenden denselben Augpunkt, in welchem Sie alles vormals hier Gehörte wieder zusammenfassen, und sich reproduciren können, lade ich Sie ein, zu folgender Betrachtung:

Der Mittelpunkt von Oben war das reine Licht. Soll es zu diesem wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Sein gesetzt werden: gesetzt, das Licht solle sein, so ist durch diesen Satz alles das Gesagte gesetzt. Dies haben wir nun eingesehen, es ist wahr, und drückt das Grundgesetz alles Wissens aus; und als solches können wir es uns merken.

Ich aber will jetzo den Inhalt dieser Einsicht ganz fallen

lassen und bloß auf die Form, auf unsern wirklichen Zustand des Einsehens reflektiren. Ich denke doch wohl, wir, die wir hier zugegen sind, und es wirklich eingesehen haben, waren es, welche einsahen. Soviel ich mich, und ich denke wir alle uns erinnern, ging dieses so zu, daß wir die Begriffe und Prämissen, von denen wir ausgingen, frei construirten, sie eben so frei an einander hielten, und in diesem Aneinanderhalten von der Ueberzeugung ergriffen wurden: sie gehörten schlechthin zu einander, und seien nur in unabtrennlicher Einheit. Also wir erzeugten wenigstens die Bedingungen der sich ergebenden Einsicht, und so erscheinen wir uns jetzo gleichfalls.

Aber gehen wir nicht zu eilfertig zu Werke, sondern bedenken wir dies ein wenig tiefer. Erzeugten wir denn nun das, was wir erzeugten, eben weil wir es erzeugen wollten, also zufolge einer frühern Erkenntniß, die wir auch wohl erzeugt haben werden, weil wir sie haben erzeugen wollen, zufolge einer noch frühern Erkenntniß, und so in's Unendliche fort, wodurch es nimmermehr zu einer ersten Erzeugung käme? Irgend einmal muß doch der Begriff, falls er erzeugt wird, schlechthin und durchaus durch sich selber sich erzeugen, ohne alle Hinzukunft und ohne alles Bedürfniß eines Wir; denn dieses Wir setzt, wie uns gleichfalls einleuchtet, überall schon ein vorhergehendes Wissen, und kann zu einem unmittelbaren Wissen gar nicht gelangen. Also wir konnten die Bedingungen nicht erzeugen, sondern sie erzeugten sich unmittelbar durch sich selber: die von aller Willkühr und Freiheit und Ich durchaus unabhängige Vernunft mußte sie aus und durch sich selber erzeugen; welcher letzte, durch Ueberlegung gefundene Satz der ersten unmittelbaren Reflexion sich ergab. Welcher nun ist wahr, und bei welchem sollen wir uns beruhigen? Ehe wir auf die Beantwortung uns einlassen, gehen wir wieder zurück zu dem Inhalte der in Rücksicht ihres Princips streitig gewordenen Einsicht, um erst ihren wahren Werth und ihre Bedeutung scharf ins Auge zu fassen. Wir sahen ein: soll das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden. Es war daher in dieser Einsicht überhaupt nicht das Licht unmittelbar, und die Einsicht ging nicht in ihm auf, und

fiel mit ihm zusammen, sondern es war nur eine Einsicht in Beziehung auf das Licht, eine dasselbe objektivirende, und nach seiner innern Qualität durchdringende, und so, — was auch das Princip und der wahre Träger dieser Einsicht gewesen sein möge, ob wir, wie es schien, oder die sich aus sich selber erzeugende Vernunft, wie es gleichfalls schien; — so ist in diesem Träger das Licht doch gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in einem Stellvertreter und Abbilde seiner selber. — Zuvörderst, bei diesem bloß mittelbaren Sein des Lichtes dürfte es nun wohl nicht nur in der W.=L., sondern durchaus in allem möglichen Bewußtsein, das einen Begriff für die Möglichkeit seiner Vernichtung setzen muß, sein Bewenden behalten; und die W.=L. in einem ganz andern Punkt zu stehen kommen, als sie nach dem Gestrigen von Mehreren gesetzt worden sein mag, weil man das Wissen ohne Zweifel für zu einfach angesehen.

Und nun zur Beantwortung der Frage: beides leuchtet ein, beides daher ist gleich wahr; und so wie zu Anfange bei einer andern Gelegenheit gesagt wurde, die Evidenz ruht weder in dem Einen, noch in dem Andern, sondern durchaus zwischen beiden. Wir haben daher, welches das erste wichtige Resultat ist, hier das Princip der Sonderung, nicht wie es oben stand, zwischen zwei Gliedern, die denn doch an sich verschieden sein sollen, wie A und der Punkt, sondern in einem absolut bei aller Sonderung sich selbst Gleichbleibenden; die Construction und Erzeugung ganz derselben Urbegriffe, welche einmal immanent, in dem schlechthin erscheinenden letzten Sein, dem Ich; das andere Mal als emanent, in der Vernunft schlechthin und an sich, die denn doch wieder durchaus objektivirt wird, erscheinet. — Also es ist eine rein und an sich, ohne alle Folge und Veränderung im Objekte, heraustretende Sonderung.

Ferner, zwischen beiden Ansichten schwebt die Evidenz: Soll sie nun realiter construirt werden, so muß sie eben construirt werden als schwebend von a zu b, und wiederum von b zu a, und erschöpfend durchaus beides, also schwebend wiederum zwischen dem zwiefachen Schweben. W. d. E. w. und eine Drei- oder Fünffachheit der Synthesis giebt.

Was ist nun das Gemeinschaftliche in allen diesen Bestimmungen? Derselbe Stellvertreter des Lichtes, angesehen in seiner uns schon bekannten innern Qualität. Hierbei bleibt es, also Alles ist dasselbe Eine gemeinsame Bewußtsein des Lichtes. Dieses gemeinsame, und als solches niemals realiter zu construirende, sondern nur von der W.=L. zu intelligirende Bewußtsein, ist nun in der angeführten drei= oder fünffachen Modifikation immer aus einem andern Standpunkte angesehen, und stellvertreten, welche die W.=L. übersieht.

Soviel hierüber. —

V. Vortrag. Nächsten Mittwoch dürfte es sich, des allgemeinen Bettages willen, geziemen, die Vorlesung auszusetzen. Ich würde daher schon deßwegen heute mich noch mit Prolegomenen beschäftigen, wenn ich nicht auch überdies die Nothwendigkeit, mit der stärksten Speise dermalen noch zu verschonen, in Erfahrung gebracht hätte.

Ich habe zwar alles für das Verständniß dieser Vorträge Stimmende, und in den Standpunkt derselben Versetzende beigebracht, und Ihnen mitgetheilt, nur Zweierlei nicht: theils das eigentliche gar nicht Mitzutheilende, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, sondern nur einige Bemerkungen, die nicht gern gehört zu werden pflegen, und von denen ich hoffte, daß ich sie diesmal ganz übergehen könnte. Was das Erste anbelangt, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, so ist dies das Talent der ganzen vollen Aufmerksamkeit. Dieses sollte erworben und geübt sein, noch ehe man an das Studium der W.=L. geht; daher ich in dem am Orte der Subscription liegenden schriftlichen Plane zu dieser Vorlesung, zur einzigen, aber ernsthaften Bedingung des Verständnisses dieser Wissenschaft gemacht habe, daß die Theilnehmer sich schon mit gründlichem wissenschaftlichen Studium beschäftigt hätten; natürlich nicht, um der dadurch erworbenen materiellen Kenntnisse willen, von denen ja hier Nichts vorausgesetzt, ja nicht einmal irgend Etwas unbedingt zugegeben wird, sondern weil durch dieses Studium allein die ganze, volle Auf=

merksamkeit geweckt und geübt, nebenbei noch die Kenntniß der wissenschaftlichen Sprache, deren wir uns hier mit höchster Freiheit bedienen, erworben wird. Ganze, volle Aufmerksamkeit, habe ich gesagt, die sich selbst mit allem ihrem geistigen Vermögen in das vorliegende Objekt wirft, sich daran setzt und darin vollkommen aufgeht; so daß ein anderer Gedanke oder Einfall gar nicht eintreten kann, da ja für das Fremde in dem vom Objekte ganz ausgefüllten Geiste kein Raum übrig ist; zum Unterschiede von jener Aufmerksamkeit, die mit halbem Ohre hört und mit halber Denkkraft denkt, unterbrochen durch allerlei hin- und herfliegende Gedanken und Einfälle, denen es denn zuletzt wohl gar gelingt, des Gemüthes sich ganz zu bemächtigen, so daß der Mensch allmälig in ein Träumen und Staunen bei offenen Augen geräth, und, falls er etwa wieder zu sich kommt, sich wundert, wo er ist, und was er hört. Jene ganze volle Aufmerksamkeit, die ich meine, und die nur derjenige kennt, der sie besitzt, hat keine Grade, und ist von der zerstreuten Aufmerksamkeit, welche unendlicher Grade fähig ist, nicht dem Grade nach, sondern toto genere verschieden. Sie füllt den Geist ganz, die unvollständige Aufmerksamkeit aber nicht.

Hieran nun, daß man diese Aufmerksamkeit besitze, ist für das Verständniß dieser Vorträge Alles gelegen; aus ihrem Mangel ganz allein entstehen alle die Phänomene, welche das Verständniß erschweren, oder unmöglich machen; diesem Mangel abgeholfen, sind jene Phänomene in ihrer Wurzel ausgetilgt. Z. B. jenem Mangel abgeholfen, wird wegfallen das Phänomen, daß man die aufgestellten Theoreme während des Vortrages nicht einsehen zu können glaubt. — Zwar ist es wahr, und ich liebe, es recht oft zu sagen, um Keinem den Muth zu nehmen, es ist wahr, daß nach der Natur unserer Wissenschaft immer wieder dasselbe, unter den mannigfaltigsten Wendungen, und zu dem mannigfaltigsten Gebrauche wiederholt wird; und demnach eine einmal verfehlte Einsicht wohl ein andermal erzeugt oder ersetzt werden kann; der Strenge nach aber ist von Jedem zu fordern, und wird von Jedem gefordert, daß er jedes Theorem an der Stelle einsehe, wo es zuerst vorgetragen wird; und immer benutzt

derjenige diese Vorträge nicht also, wie sie benutzt werden sollen. Denn — daß ich den entscheidenden Beweis der Möglichkeit des von mir Geforderten, unter Bedingung der ganzen Aufmerksamkeit, führe — jener Unterschied zwischen schnellerer oder langsamerer Fassungsgabe findet in Sachen der W.-L. gar nicht Statt, und der Vortrag der W.-L. richtet sich weder an den guten, noch an den langsamen Kopf, sondern an den Kopf κατ' ἐξοχὴν, wenn er nur aufmerken kann. Denn dieses ist ja unser Verfahren, wie es bisher gewesen, und wie es bleiben wird: zuvörderst sind wir aufgefordert, einen gewissen Begriff innerlich zu construiren. Dies hat keine Schwierigkeit; Jeder, der nur auf die Beschreibung Acht hat, kann es; und wir construiren es ihm vor. — Sodann das Construirte an einander zu halten, wo ohne alles unser Zuthun eine Einsicht sich von selber erzeugen wird, wie ein Blitzschlag. In diesem letzten Geschäft hat nun die Langsamkeit oder die Schnelligkeit des Kopfes gar nichts mehr zu thun; denn der Kopf überhaupt hat nichts mehr zu thun. Wir machen ja die Wahrheit nicht; und es wäre schlecht bestellt, falls wir dies sollten; sondern die Wahrheit macht sich selber durch eigene Kraft, und dies thut sie allenthalben, wo sie nur die Bedingung ihrer Erzeugung antrifft, auf dieselbe Weise und mit derselben Schnelligkeit. Falls nun bei Jemandem, der die von uns postulirte Construction wirklich vollzogen hätte, die nachmalige Evidenz sich nicht zur Stelle einstellte; so könnte dies nur davon kommen, daß er die Construction nicht mehr in aller Klarheit und Kraft festhielte, sondern sie sich ihm durch dazwischen eingetretene Zerstreutheit verblaßt hätte, d. h. daß er nicht seine ganze Aufmerksamkeit an die vorhabende Operation gesetzt hätte.

Oder, jenem Mangel abgeholfen, wird in Grund und Boden vernichtet ein andres gleich häufig vorkommendes Phänomen, daß ein Schein, den wir als Schein schon eingesehen haben, dennoch wieder eintrete und uns entweder täusche, als ob er Wahrheit und Bedeutung hätte, oder wenigstens in anderweitigen beabzielten Einsichten uns zerstreue und unsicher mache. Hast du z. B. wirklich eingesehen, daß in der Einsicht des Einen ewig sich selber gleichen Wissens, aller subjektive und objektive Unter-

schied, als lediglich Statt findend in der Wandelbarkeit, rein verschwinde; wie kannst du denn nun wieder durch den allerdings wohl, als Schein rückkehren mögenden, Schein, daß du ja selber es seiest, der jenes Eine Wissen objektivire, du daher doch wiederum Subjekt seiest, und jenes Objekt, dich irre machen lassen, da du ja einmal für immer eingesehen hast, daß diese Disjunktion, in welcher Gestalt, und an welchem Orte sie auch vorkommen möge, immer derselbe sich gleichbleibende Schein ist, und keineswegs Wahrheit. Hast du dies eingesehen, so bist du ja selbst zu dieser Einsicht geworden und in ihr aufgegangen. Wie könntest du denn nun wiederum aufhören zu sein, was du bist, ausser dadurch, daß du es eben nie ganz, sondern nur halb geworden, und nicht dein ganzes Wesen in jene Einsicht hineingeworfen, und in ihr gewurzelt hast, in jener Einsicht, die dir eben schwindend und schwindelich blieb? Darum kommt dir bei der ersten Gelegenheit der alte Schein wieder; aber bemerke wohl die Ordnung: die Einsicht schwindet dir nicht darum, weil der Schein eintritt, sondern der Schein tritt ein, weil dir die Einsicht geschwunden! Soviel über das Talent der ganzen Aufmerksamkeit, als das untrügliche und unfehlbare Mittel, die W.-L. richtig zu fassen. Zweitens wollte ich noch einiger Dinge erwähnen, die das Auffassen der W.-L. hindern, weil sie sogar es zur rechten Aufmerksamkeit nicht kommen lassen. Ich fasse diese Dinge insgesammt, wie es meine Sitte ist, und wie es Jedem, der mit der W.-L. sich vertraut macht, gleichfalls zur Sitte werden wird, in ihrer Einheit zusammen. Sie kommen insgesammt aus Mangel an Liebe zur Wissenschaft, die nun entweder bloßer Mangel, kalte, kraftlose und zerstreute Liebe, oder gar das Gegentheil derselben ist, ein geheimer Haß gegen die Wissenschaft, wegen einer andern im Gemüthe vorhandenen Liebe.

Sprechen wir von der letzten zuerst; die andere Liebe, die zu einem geheimen Hasse gegen die Wissenschaft wird, ist dieselbe, woraus der Haß gegen alles Gute entspringt, eine verkehrte Selbstliebe, nicht für das wahre, in das Schöne und Gute einzutauchende Selbst, sondern für das empirisch zu Stande gekommene. Diese Liebe ist nun entweder die der Selbstschätzung,

und wird sodann Hochmuth, oder die des Selbstgenusses, welche eine geistige Wollüstigkeit giebt.

Die erstere Denkart möchte ungern zugeben, daß im Gebiete des Wissens Etwas sein könne, das sie nicht selber entdeckt oder schon längst gewußt; der Anspruch der W.-L. auf absolute Neuheit erscheint ihr, sie mag es sich nun laut gestehen oder nicht, als eine Verachtungsbezeugung gegen sie. Diese Arroganz der W.-L. — denn also muß es ihr erscheinen — möchte sie gern demüthigen; und nun, statt für's Erste unbefangen, und mit gänzer Aufmerksamkeit sich hinzugeben, ist sie ausserdem noch gespannt, ob sie die Wissenschaft nicht auf einer Schwäche ertappen könne, wird durch diese Duplicität des Zweckes zerstreut, faßt eben deßhalb nicht das Rechte, und wird wohl nicht in der Sache selber, aber in dem verkehrten Begriffe, den sie von der Sache bekommt, zur Genüge finden, was sie suchte, Schwäche ihrer W.-L. — Die andere Denkkraft, die Liebe zum Genusse des empirischen Selbst, liebt das freie Spiel der Geisteskräfte, die ihr nun eben zu Theil wurden, mit den Objekten der Erkenntniß, die ihr auf dieselbe empirische Weise zu Theil wurden. Ich glaube sie am Besten charakterisiren zu können durch folgenden Grundzug: ihr heißt Denken soviel als sich Etwas ausdenken; und Selbstdenken soviel als sich für seine eigene Person und auf seinen eigenen Leib eine Wahrheit erdenken. Diesem Gange kann nun eine Wissenschaft, welche alles Denken ohne Ausnahme unter das strengste Gesetz bringt, und alle Freiheit des Geistes in der Einen, ewigen, für sich bestehenden Wahrheit vernichtet, keinesweges gefallen, und muß auch diese Denkart, und derselben geheime Polemik gegen sich aufreizen, welches grade denselben, oben erwähnten, Erfolg haben wird. Ueberhaupt — daß ich dies bei dieser Gelegenheit entschieden erkläre — vor dieser innern, geheimen Polemik warne ich Jeden, nicht um meinetwillen, sondern um seiner selbst willen, treulich, weil man vor derselben nicht einmal zur rechten Aufmerksamkeit, und darum noch weniger zum Verständnisse gelangt. Wird man es nur erst verstanden und durchdrungen haben, und dann noch Lust in sich verspüren, dagegen zu polemisiren; so werde ich als-

dann Nichts weiter dagegen haben. Oder auch, es ist vorherrschende Liebe zur bloßen Empirie, und die absolute Unmöglichkeit, seinen Geist auf irgend eine Weise zu spüren und zu genießen, ausser als lernendes Gedächtniß. Diese personificirten Gedächtnisse sind wohl jenes geheimen Hasses nicht fähig; aber sie müssen hier sehr bald verdrießlich werden. Was sie Resultate nennen, d. h. was sich merken, und bei Gelegenheit unverändert wieder anbringen läßt, wollen sie; »einen erklecklichen Satz und, der auch Etwas setzt.« Wenn sie nun Etwas der Art ergriffen zu haben glauben, kommt die folgende Vorlesung, bestimmt weiter, ordnet anders, ändert Zeichen und Ausdrücke, so daß von dem mühsam errungenem Schatze nicht viel mehr bleibt. Welche Wunderlichkeit! Hätte denn der Mann nicht gleich zuerst es recht sagen können, wie er es eigentlich meint! Für solche muß in dem, was die reinste Einheit ist und der strengste Zusammenhang, gar bald die höchste Confusion und Inconsequenz entstehen, grade darum, weil es der wahre Zusammenhang ist, der innere, keinesweges aber der bloß äusserliche, von ihnen allein begehrte, tabellarische. Kalte, unkräftige Liebe zur Wissenschaft, die nicht grade Haß ist, erwähnte ich zu allererst, als ein Hinderungsmittel der Aufmerksamkeit. Nämlich, wer in der Wissenschaft noch irgend Etwas sucht, begehrt und wünscht, denn allein und rein sie selber, der liebt sie nicht ganz, wie sie geliebt sein soll, und auch er wird von ihrer Seite der ganzen Liebe und Begünstigung derselben sich nie zu erfreuen haben. Selbst der schönste unter allen Zwecken, der, sich moralisch zu veredeln, wäre hier zu niedrig; was soll ich erst von andern offenbar tiefer stehenden sagen! Die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selber willen geliebt werden, wie das Absolute. Daß in einer in dieser Liebe aufgegangenen Seele etwas Gemeines und Unedles gar nicht Statt finde, und daß ihre Reinigung und Heiligung sich ganz von selber ergeben wird, versteht sich und findet sich durch sich selbst. Diese Liebe erkennet nun, so wie alles Absolute, nur

der, welcher sie hat, und demjenigen, der von ihr noch nicht ergriffen ist, läßt sich bloß der negative Rath geben, alle falsche Liebe, und alle untergeordneten Zwecke in sich zu tödten, und schlechthin nichts dergleichen aufkommen zu lassen, wo sodann das Rechte ohne alles sein Zuthun sich schon von selbst einstellen wird. Soviel sei im Allgemeinen einmal für immer über diese Gegenstände erinnert.

Jetzt zu unserm heutigen bestimmten Zweck. Daß mein letzter Vortrag für eine vierte Vorlesung wohl zu gediegen und zu tief erscheinen dürfte, davon hatte ich eine Ahnung schon, da ich ihn entwarf; und er war unter Anderm mit dazu bestimmt, über die Weise des Vortrages, die ich in dieser neuen Versammlung zu nehmen hätte, mich näher zu unterrichten. Ich will denselben jetzt auf eine zweckmäßige Weise wiederholen.

1) Eine Bemerkung, die für alle frühern und künftigen Vorlesungen gilt, und sehr dienlich sein wird, um dieselben zu reproduciren und zu übersehen. — Unser Gang ist fast immer der, daß wir a) Etwas vollziehen, in dieser Vollziehung ohne Zweifel geleitet durch ein unmittelbar in uns thätiges Vernunftgesetz. — Was wir in diesem Falle eigentlich, in unserer eigenen höchsten Spitze sind, und worin wir aufgehen, ist doch noch Facticität. — Daß wir sodann b) das Gesetz, welches eben in diesem ersten Vollziehen uns mechanisch leitete, selber erforschen und aufdecken; also das vorher unmittelbar Eingesehene, mittelbar einsehen aus dem Princip und Grunde seines Soseins, also in der Genesis seiner Bestimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise nun werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu genetischen; welches Genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch sein kann, wo wir daher gedrungen sein werden, wieder zu dem, in Beziehung auf diese Facticität, Genetischen aufzusteigen, so lange bis wir zur absoluten Genesis, zur Genesis der W.-L. hinaufkommen. Dies werde nun gemerkt; und man schärfe es sich allenfalls an der Folgerung ein: x ist Nichts, denn das genetische Glied zu y, und dies zu z.

Wer nun entweder z von Vorn herein gar nicht eingesehen hätte, oder im Aufsteigen diese Einsicht wieder verlöre, und ver-

gessen hätte, für den ist weder y noch x, und ihm verwandelt sich der ganze Vortrag in die Oration von Nichts, keineswegs durch die Schuld des Vortragenden. — So, sage ich, war und wird eine Zeitlang immer sein unser Gang. So war er in der letzten Vorlesung. Wer nun diesen Gang bemerkt hätte, — aber er lag vor unser Aller Augen zu Tage, und die frühere Unterscheidung zwischen faktischer und genetischer Evidenz hätte auf die Bemerkung leiten sollen: — der hätte durch folgende Fragen die ganze Vorlesung wieder reproduciren und in sich klar machen können: War etwa ein solches faktisches Glied da, und welches war es? Welches könnte es sein nach dem Frühern? Erhob sich etwa die Untersuchung bis zur Aufstellung des genetischen Gliedes zu diesem faktischen? Gesetzt, ich hätte dieses zweite Stück ganz und gar vergessen, oder ich hätte es gar nicht gehört; so muß ich es eben so für mich selber finden können, wie es dort gefunden worden ist; denn das Vernunftgesetz ist ja Eins, und alle Vernunft, die sich nur zusammennimmt, ist sich gleich.

Also, welches war das Faktische? Nicht in A, noch im Punkte, sondern schlechthin in beiden. Das ist nun eingesehen, hat uns eingleuchtet, und so ist es. Analysiren Sie dieses nun, wie Sie wollen, so liegt darin A und der Punkt, und eine Einheit beider im Hintergrunde. Die ersten beiden, als der wahre Einheitspunkt negirt, der andere also gesetzt; und Sie werden auf diesem Wege nie zu etwas Anderm kommen. So ist es eben. Faktisch. Nun frage ich aber höher: wie haben wir es denn gemacht, daß uns diese Einsicht entstanden? wir reflektiren daher gar nicht mehr auf den Inhalt, den wir ganz fallen lassen, sondern auf das Verfahren; fragen somit nach der Genesis. Dadurch, sagte ich oben, wird mir das erst Unmittelbare, eben in diesem materialen Theile Bestehende, mittelbar sichtbar: eine solche Genesis gesetzt, ist freilich eine solche faktische Einsicht gesetzt, aber eben nur vermittelst unseres Setzens der Genesis.

Wie haben wir es denn gemacht? Offenbar eine Sonderung vollzogen, was jenseits doch Eins sein soll. Diese Sonderung leuchtet uns nun ein als ungültig, in einem unmittelbaren Einleuchten, das wir nicht erzeugten, weil wir es wollten,

sondern das sich selber erzeugte, nicht aus irgend einem Grunde oder einer Prämisse, sondern absolut; also in einer absolut sich selber erschaffenden und darstellenden Evidenz, oder reinem Lichte. Die Sonderung wurde daher, in der Bedeutung, daß sie an sich gültig sein sollte, durch die Evidenz vernichtet. Dagegen wurde durch dieselbe Evidenz eine an sich gleichbleibende, in sich gediegene, und gar keiner innern Disjunktion fähige Einheit gesetzt. — Princip der Sonderung = Princip der Construction, also des Begriffes; dieses Princip an und in seiner Absolutheit, d. h. als Sonderung in dem durchaus und an sich Einen, und als Eins Eingesehenen, was die innere Gültigkeit betrifft, vernichtet: als vernichtet schlechthin eingesehen, daher im absoluten Lichte, und durch das absolute Licht vernichtet. Und so wird das Wesen an sich, in dieser Vernichtung des absoluten Begriffes in Beziehung darauf unbegreiflich. Ohne diese Beziehung ist es nicht einmal unbegreiflich, sondern es ist nur absolut selbstständig. Aber ferner, selber dieses Prädikat ist, kommt aus der Evidenz. — Es bleibt daher als Grund und Mittelpunkt nur übrig das reine Licht u. s. w.

Dies war nun der Inhalt des bei Weitem größten Theiles der vorigen Stunde. Daß dieses Alles nun in sich eine Klarheit und Evidenz hat, mit welcher wohl Nichts zu vergleichen sein dürfte, sieht wohl Jeder, der es überhaupt einsieht; daß es mit mehr Ordnung, Deutlichkeit, Klarheit und Präcision nicht vorgetragen werden könne, als es hier vorgetragen worden, davon bin ich auch überzeugt. Wer es daher nicht einsähe, dem müßte es an der hier erforderlichen ungetheilten Aufmerksamkeit fehlen.

Der noch hinzugekommene Theil, den ich jetzt wiederholen will, war wieder ein Genetisiren der zu Stande gebrachten Einsicht: — daß das Licht einziger Mittelpunkt, sehen doch wohl wir ein. Sogleich durch diese Reflexion wurde nun das, worin wir erst aufgingen, selber wieder faktisch. Nun können wir, da wir in der That hier gar Nichts erzeugen, sondern diese Einsicht, als Einsicht, sich selber erzeugt, nicht eigentlich, wie vorher, fragen: wie machten wir es; aber wir können es zu hö-

herer Deutlichkeit erheben. Sahen wir nun ein, daß das Licht es ist; so gehen wir in diesem Lichte nicht unmittelbar auf, sondern wir haben es nur in dem Stellvertreter und Repräsentanten einer Einsicht von dem Lichte, von seiner Ursprünglichkeit, und seiner absoluten Qualität. Ungeachtet nun von dem Lichte an sich, gar nicht ohne Widerspruch gefragt werden kann, wie es erzeugt worden, indem es selber als Princip der absoluten Erzeugung eingesehen ist, also unsere Frage die Einsicht wieder aufheben würde: so läßt sich doch, was ganz etwas Anderes ist, wohl fragen, wie denn die Einsicht vom Lichte sich erzeuge, die wir uns, nicht als das Licht, sondern als seine Repräsentanten und Stellvertreter zuschreiben. Wir haben daher nur recht Acht zu geben, wie es denn mit der Erzeugung dieser Einsicht gegangen. — 1) Wir haben uns in die Bedingung gesetzt. 2) Wie konnten wir dies? Beides ist wahr. — Nicht das Licht — und eben so wenig die Einsicht des Lichtes, sondern die Einsicht der Einsicht von dem Lichte steht daher zwischen beiden.

VI. Vortrag. Noch bleibe ich in der heutigen und morgenden Vorlesung bei der weiten Entwicklung des bisher Vorgetragenen stehen. Ich beabsichtige dabei einen, wie mir es scheint, beiderlei Theilnehmern gleich ersprießlichen Zweck. Nämlich da die W.-L., so wie alle Philosophie, die Aufgabe hat, alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückzuführen, oder, was dasselbe gesagt ist, dasselbe abzuleiten aus der Einheit: so ist klar, daß sie selber mit ihrem Blicke weder in der Einheit steht, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern verharrend durchaus zwischen beiden; — in die absolute Mannigfaltigkeit, dergleichen es ja geben muß, und es allerdings giebt (bloße Empirie), nie hineinkommend, sondern dieselbe nur von oben herab aus dem Standpunkte ihrer Genesis erblickend. Wir werden es daher in der W.-L. gar sehr mit Mannigfaltigkeit und Disjunktionen zu thun haben. —

Nun sind diese Disjunktionen oder Unterscheidungen, welche die W.-L. zu machen hat, neu, und bisher unbekannt. Daher

fallen in der Vorstellungsweise und Sprache, von der wir Alle ausgehen, diese Unterschiede unbemerkt in Eins zusammen; und bei der Aufforderung, dieselben zu machen, werden sie sehr fein befunden. (Es sind Haarspaltereien, wie der schreibende Pöbel sich ausgedrückt hat: und es ist erforderlich, daß sie dies seien; denn wenn einer Wissenschaft, die schlechthin alles Mannigfaltige, d. h. Alles, wobei sich ein Unterschied denken läßt, auf Einheit zurückzuführen hat, irgend eine Disjunktion, welche möglicher Weise durch die Vernunft gemacht werden kann, verborgen bliebe; so hätte sie ja ihres Zweckes verfehlt). Es wird daher eine Hauptschwierigkeit der W.-L. sein, die haarscharfen Unterscheidungen derselben, auch mir sichtbar und vernehmlich zu machen; sodann, wenn diese Schwierigkeit allenfalls gehoben, dieselben so zu firiren und zu befestigen im Geiste des Studirenden, daß sie sich ihm nicht wieder verwirren. Beide Schwierigkeiten denke ich nun dadurch sehr zu erleichtern, daß ich Ihnen schon im Voraus (inwieweit sich dies thun läßt) das allgemeine Schema und die Grundregel, nach der diese Eintheilungen zu Stande kommen werden, angebe, indessen leer und bloß formal; — und damit dieses Schema selbst recht verstanden und geübt werde, dasselbe, so viel aus dem bis jetzt Bekannten möglich ist, selber in seiner Einheit, und aus seinem Grunde ableite.

Zuvörderst im Allgemeinen bemerke ich Folgendes:

1) Da wir der Natur unserer Wissenschaft nach durchaus weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern zwischen beiden stehen müssen, so ist — ich schärfe dies besonders darum ein, weil ich über diesen Punkt Einige im Irrthum angetroffen zu haben glaube — es klar, daß durchaus keine Einheit, die uns bisher als solche erschienen ist, oder in fortgesetzter Betrachtung uns als solche erscheinen wird, die wahre Einheit sein kann, sondern die rechte Einheit kann nur sein das Princip der erscheinenden Einheit und erscheinenden Disjunktion zugleich; und zwar nicht bloß als äusserliches, so daß es diese beiden, die Einheit und das Princip der Disjunktion, nur projicire und der Erscheinung objektiv hinwerfe, sondern innerlich und organisch; so daß es nicht Princip der Einheit sein könnte, ohne

zugleich in demselben Schlage Princip der Disjunktion zu sein, und umgekehrt; und daß es also eingesehen werde; und in dieser absolut lebendigen und kräftigen, keinesweges aber etwa ertödteten Wesenheit eben die Einheit bestehe. — Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.-L. sehen und erblicken, denn dieses ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich sind, treiben und leben. — Dies sei nun einmal für immer zur Charakteristik der von uns gesuchten Einheit, und zur Abschneidung aller Irrungen über diesen Hauptpunkt, welche Irrungen ja, wenn sie fest bleiben, im Fortgange uns sehr verwirren müßten, beigebracht; und Sie gewarnt, nicht nur, daß Sie sich nicht etwa selbst eine solche bloß relativ und einseitig genommene Einheit als die abstrakte gefallen lassen, sondern auch, daß Sie, wenn ich selber in diesen Vorlesungen oder irgend ein Philosoph bei einer solchen Einheit stehen bliebe, wissen und kühnlich behaupten, dieser Philosoph bleibe auf halbem Wege stehen und sei nicht im Reinen.

2) Folgerung: da die wahre Einheit Princip der (erscheinenden) Einheit, und zugleich der Disjunktion ist, und Keins ohne das Andere ist; so ist es ganz einerlei, ob wir das, was wir im Fortgange unseres Vortrages jedesmal als unser dermalen höchstes Princip aufstellen werden, betrachten, als Einheits-Princip, oder es betrachten als Disjunktions-Princip. Beides ist einseitig, nicht aber an sich wahr: an sich ist das Princip weder des Einen, noch des Andern Princip, sondern beider als organischer Einheit, und selber ihre organische Einheit.

Daher, daß ich es noch schärfer ausdrücke: — zuvörderst, in den Umkreis unserer Wissenschaft können nur Principien eintreten. Was durchaus in keiner möglichen Ansicht Princip ist, sondern nur Principiat, und Phänomen, fällt der Empirie anheim, welche von uns zwar begriffen wird in und aus ihrem Princip, keinesweges aber wissenschaftlich construirt, wie sie denn dies nimmer kann. Sodann: — jedes in unserer Wissenschaft eintretende Princip, und überhaupt alles Princip, als solches, ist Princip der Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich, und ist wahrhaft begriffen, nur inwiefern es also begriffen ist. Unser

eigenes wissenschaftliches Leben und Treiben daher, so gewiß es ein Durchdringen und Identischwerden mit den Principien ist, kommt nie in die, der Mannigfaltigkeit gegenüberstehende Einheit, noch in die Mannigfaltigkeit, sondern es hält sich unverrückt zwischen beiden, eben so wie das Princip selber. — Endlich, jedes Princip, in dem wir stehen (wir stehen aber nie anders, ausser in einem Princip), giebt Einheit, sich absolut **disjungirend**: $a = \alpha - \begin{matrix}x\\y\\z\end{matrix}$; es kommt nun darauf an, ob diese Einheit die **höchste** ist. Fände sich **nein** (also a^1, a^2, a^3), so wäre α nicht nur in jener, sondern auch in dieser Beziehung Disjunktionsprincip von Einheiten, die in Beziehung auf $\begin{matrix}x\\y\\z\end{matrix}$ allerdings Einheit, im Verhältniß **zu einander** es aber keineswegs wären; und wir bedürften für dies α ein neues a; solange bis die **höchste** Einheit gefunden, welche die **absolute** Disjunktion wäre, grade also, wie wir es an der absoluten Einheit beschrieben. — Und dies sei die erste allgemeine Vorbildung des Verfahrens der Wissenschaftslehre.

Zusatz: die Wechselseitigkeit der Richtung von α zu x, y, z und umgekehrt ist klar, was ihre Vereinigung sehr begünstigt.

3) Jetzt dasselbe von einer andern Seite und tiefer. Was nun unsere bisjetzt in den vorhergegangenen Stunden gepflogene Erörterung — nicht des Disjunktionsprincips, denn es giebt der Strenge nach kein solches, — sondern unsere **Ansicht** des Einen Princips an sich, **als** Disjunktionsprincips betrifft, von welcher einseitigen Ansicht wir ohne Zweifel ausgehen mußten, da die W.-L. uns insgesammt in dieser Einseitigkeit befangen findet, und uns daraus aufnimmt, — was diese Ansicht betrifft, so finden wir uns für's Erste befangen in der bekannten, oftmals erwähnten Unaussprechlichkeit, daß die Einheit sich spalten sollte in SD und in x, y, z durchaus in **Einem** Schlage — beides gleich unmittelbar. Wir waren in Ausdruck und Zeichen genöthigt, Eins von beiden zu dem Unmittelbaren zu machen; während unsere innere Einsicht widersprach, und die Construction unseres Ausdrucks und unseres Zeichens, als an sich gültig, ver-

nichtet wurde. — Dies sonderbare Verhältniß auf den logischen Ausdruck zurückgebracht, der uns helfen kann, genau zu sprechen: Es sind in der eigentlichen Disjunktion offenbar zwei verschiedene fundamenta divisionis, davon Eins nicht Statt findet ohne daß das andere Statt hat. So nun die Sache ausgesprochen, wie wir sie eben aussprachen, ist es ein wahrscheinlich faktisch gefundener Ausdruck, wie wir ihn denn wirklich bei Gelegenheit der Erörterung der Kantischen Philosophie, und durch Zugeben einer, von Kant gar nicht bewiesenen, Disjunktion fanden, nicht nur zwischen Sein und Denken überhaupt, sondern auch zwischen sinnlichem und übersinnlichem Sein und Denken. Und die Behauptung der absoluten Unabtrennlichkeit beider Divisions-Fundamente würde sich demnach lediglich auf Folgendes gründen: soll erklärt werden, was in faktischer Selbstbeobachtung doch offenbar vorkommt; so muß angenommen werden jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente: welches »so muß« sich lediglich auf ein mechanisch, ohne eigene Einsicht in uns wirkendes Vernunftgesetz gründete. Wir hatten sonach im Grunde doch nur ein empirisches Fundament, zu dem wir das überempirische nur postulirten; oder auch, wir begingen eine Synthesis post factum. Das kann nun die W.-L. sich keinesweges zu Schulden kommen lassen, so gewiß sie W.-L. ist; sie darf jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente nicht nur behaupten, sondern sie muß dieselbe in ihrem Principe, und aus ihrem Principe als nothwendig begreifen, sie daher genetisch und mittelbar einsehen. Sie begreift sie, heißt: sie sieht die Divisionsfundamente — keinesweges die wirklich und faktisch sich ergebenden Divisionen — wer etwa noch bei dieser Ansicht stände, der hätte das so eben vollzogene Aufsteigen gar nicht mit vollzogen; — sie sieht die Divisionsfundamente selber wieder als Disjunktionsglieder einer höhern Einheit ein, in der sie eben Eins und unzertrennlich sind, wie sie es sind im Akte; so daß es, wie wir behauptet haben, der Eine und selbige Schlag bleibe; zertrennlich aber, und unterscheidbar im Begriffe, — was wir vorläufig, um doch Etwas dabei zu denken, so denken mögen. Unterscheidbar dergestalt, daß das Eine, das Divisionsfundament z. B. in S und D einleuchte,

als eine weitere Bestimmung und Modification des Divisionsfundamentes in Sinnliches und Uebersinnliches: und umgekehrt das andere als weitere Bestimmung und Modification des ersten in einer andern, sodann gleichfalls an ihr zu unterscheidenden Rücksicht: welche Disjunktion in Einheit des bloßen **Begriffes**, wie schon gesagt, im **Akte** zu einer darin nicht weiter zu unterscheidenden faktischen Einheit concrescirt, und in dieser Concretion jedes Auge, das da faktisch bleibt, für die höhere Welt des Begriffes jenseits ganz verschließt.

(Hierbei einige Nebenbemerkungen, durch die ich Sie bitte, sich nicht zerstreuen zu lassen. 1) Habe ich jetzt ganz genau den Gränzpunkt zwischen schlechthin aller faktischen Einsicht, und der wahrhaft philosophischen und genetischen angegeben, und die Quellen der durchaus neuen Welt im Begriffe, die sich aber in der W.-L. aufthut, eröffnet. Hier, in der Vernichtung des Uraktes der Disjunktion, als unmittelbaren, und der Einsicht des sowohl materialen, daß er so ist, als formalen, daß er überhaupt ist, Princips dieses Uraktes, besteht die Schöpfung und das Wesen dieser neuen Welt. 2) Habe ich hier schärfer, als es mir vorher je gelungen, aus Einem Punkte heraus das Wesen der vollendeten wissenschaftlichen Form der W.-L. angegeben. In der Einsicht der Einheit der Divisions-Fundamente, in Sein und Denken als **Eins**, und (wie ich indessen sagen will) Sinnliches und Uebersinnliches, als Eins, ruht der Schlußpunkt dieser wissenschaftlichen Form. Wer dies verstanden hat, so wie es bis jetzt zu verstehen ist, nämlich als bloße leere Form, und es fest hält, kann in dem nachmaligen wirklichen Gebrauche dieser Form sich kaum mehr irren. 3) Um Ihrem Gedächtnisse, und der nochmaligen Reproduktion zu Hülfe zu kommen: dies, sagte ich in der vorigen Stunde, sei und werde noch eine geraume Zeit der Gang unseres Vortrages sein, daß wir zuerst Etwas in faktischer Evidenz aufstellen, und sodann zur genetischen Einsicht desselben aus seinem Princip aufsteigen. So haben wir es nun eben in der jetzt geschlossenen Erörterung gemacht. Wir hatten die Unabtrennlichkeit der beiden bekannten Divisionsfundamente schon seit der zweiten Stunde, aus der eigentlichen Behauptung

Kants historisch entwickelt, und die faktische Richtigkeit dieser Behauptung zugegeben. Jetzt erheben wir uns — zwar nicht zur genetischen Einsicht des Princips dieser Unabtrennbarkeit selber — (denn wir kennen in der That sogar noch nicht diese Unabtrennbarkeit selbst, noch die Glieder derselben, sondern haben Alles nur provisorisch hingestellt, und vorläufig angenommen:) wohl aber zur genetischen Einsicht, welches die Form dieses Princips sein müsse, falls es eine solche Unabtrennbarkeit, und ein solches genetisches Princip derselben geben sollte).

Jetzt zurück zu unserm Vorhaben. Es ist auch unsere Absicht gar nicht, jene Unabtrennbarkeit, und das Princip derselben unmittelbar einzusehen, indem es sich gar nicht unmittelbar einsehen läßt. Und wir haben in der That:

4) und weiterer Fortgang: — jenes Princip, das hier lediglich für die Verständlichkeit dessen, worauf es uns wahrhaft ankommt, in seiner Form erörtert wurde, durch unser Anknüpfen schon übersprungen, um es deducirend abzuleiten; und haben für diese Ableitung schon gute Vorbereitungen getroffen. Nämlich Sie erinnern sich, daß wir schon einen über die Einheit dieser Divisions-Momente liegenden Einheits- und Disjunktionspunkt aufgestellt haben, den zwischen A und dem Punkte; und in Beziehung auf den tiefern der Einheit und Disjunktion materialiter verschiedenen Divisions-Moment geäussert haben, dies möchte wohl nur eine tiefer liegende Ansicht jenes höhern Princips sein; ungeachtet wir diese unsere Aeusserung freilich noch nicht beweisen konnten.

Um diese zweimal vor Ihren Augen construirte Einheit das dritte Mal zu wiederholen. Ich erinnere daher nur, daß sich da zeigte ein absolut sonderndes Princip — keinesweges A und der obige Punkt der Disjunktion; denn dieses sind die Principiate der absoluten Sonderung, und schwinden, sobald man auf das Princip sieht, sondern das lebendige, absolute Sondern in uns. — Ueber diesen wesentlichen Punkt, der da bestimmt ist, unser Auge auf immer von der Fakticität loszureißen und es in die Welt des reinen Begriffes einzuführen, schärfe ich abermals ein, was ich schon gesagt, ob es mir gelingen dürfte, es noch deutlicher zu

machen. Keiner wird doch hoffentlich annehmen, daß sein Denken der Verschiedenheit von A und . sich auf eine ursprüngliche, und vom Denken unabhängige Verschiedenheit in diesen Dingen selber gründe; oder falls er durch das bisherige faktische Aufsteigen, womit wir freilich anheben mußten, dazu verleitet worden; so wird er von diesem Gedanken doch wohl zurückkommen, wenn er bedenkt, daß er durch A und . ja nur die Einheit denkt, die nach ihm selber schlechthin Eins sein soll, und in ihr keine Sonderung; daß er also ja selber erklärt, die Sonderung sei in der Sache selber gar nicht begründet, er könne sie nur nicht anders, als vermöge dieser Sonderung denken; daß er also ausdrücklich sein Denken, als Denken, zum Princip der Sonderung macht; die Gültigkeit aber, und Folge dieses durch das Denken Hervorgebrachten auf die Sache selbst ausdrücklich aufgiebt und vernichtet. Das Denken selber lebendig vollzogen ist das Princip der Sonderung, und es wird in dieser Einsicht ausdrücklich als solches angegeben und vernichtet; mit ihm daher als der Wurzel, sind ohne Zweifel vernichtet und ausgetilgt, als an sich gültig, seine Produkte A und . . — Also weg mit Zeichen und Wort! Es bleibt nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber, das sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgend eine Art stellvertreten läßt, sondern das eben in natura geliefert werden muß.

Hier kommt nun Alles darauf an, daß Jeder sich recht mit dieser Einsicht, in diesem reinen Lichte identificire; wird er dies, so wird ihm nicht etwa einfallen, dieses Licht wieder zu verdunkeln, und es ausser sich zu setzen. Er wird einsehen, daß das Licht ja nur ist, inwiefern es lebendig in ihm einsieht, eben einsieht das Aufgestellte. Nur im lebendigen Sichdarstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht, und wen es nicht also ergreift und erfaßt, und ihn an der Stelle erfaßt, in der wir jetzo stehen, der kommt nie zu dem lebendigen Lichte, wiewohl er einen scheinbaren Stellvertreter desselben haben mag.

5) Von diesem Aufgehen und Verschwinden in dem lebendigen Lichte ist nun ganz verschieden die Betrachtung des Lichtes in seiner innern Qualität, und seinen Folgen, zu der wir nach die-

sem Gliede fortgingen. Durch diese Betrachtung als solche wird eben das Licht innerlich objektivirt und getödtet, wie wir sogleich näher zeigen wollten. Zuvörderst sagten wir: als Ewiges, Absolutes bleibt nur übrig das Licht; dieß setzt durch sein eigenes inneres unmittelbares Wesen ab das für sich Bestehende, das nun seine Unmittelbarkeit, die ihm bisher noch zugestanden wird, an das Licht, als dessen Produkt, verliert; aber es kommt zu keinem Leben und Aeusserung dieses Lichtes ausser durch die Vernichtung des Begriffes, somit durch sein Setzen. Zuvörderst, wir setzen schlechthin, und sehen ein Leben als nothwendige Bestimmung des Seins des Lichtes, ohne welches es auch nicht einmal zu einem Sein kommt, und sondern im Lichte selber sein Wesen an sich, und sein Sein, das da nur lebendiges Sein sein kann. Sodann aber, worauf es uns ankam, indem wir das Leben zum Licht hinzusetzen, haben wir es allerdings davon getrennt, haben daher wirklich, wie ich oben sagte, die innere Lebendigkeit des Lichtes, durch unser Sondern, d. h. durch den Begriff getödtet. Nun widersprechen wir uns freilich, ipso facto läugnend, was wir ja allerdings gethan haben, daß Leben vom Lichte getrennt werden könne: ein Widerspruch, der wohl wesentlich und nothwendig sein dürfte, indem er eben die Vernichtung des Begriffes unmittelbar in sich selber sein dürfte; zu der es denn, nach dem Obigen doch einmal kommen muß. (Das jetzt Gesagte sei beiläufig beigebracht, für den künftigen Gebrauch. Zu merken ist es leicht; denn es knüpft sich an unsere Reflexion auf die objektivirende Betrachtung des Lichtes, und läßt aus derselben von Jedem, der nur ein Wenig auf unser Verfahren überhaupt gemerkt hat, selber sich reproduciren, falls es ihm auch ganz entfallen wäre).

Daß ich zurückgehe: in dieser Betrachtung des Lichtes zeigt sich das Licht, als durch sein bloßes Gesetztsein, schlechthin und ohne Weiteres, Grund eines für sich bestehenden Seins — zugleich des Begriffes; und zwar des letztern in doppelter Rücksicht, theils als vernichtet, eben in seiner Gültigkeit an sich; theils als absolut gesetzt, aber als nicht gültig, indeß doch seiend, also als Erscheinung, und das Leben des Lichtes, kei-

nesweges sein inneres Wesen bedingende Erscheinung. Durch das Gesetztsein des Begriffes aber ist gesetzt A und . — versteht sich, als Erscheinung, ja nicht einmal als Urerscheinung, sondern bedingend die Erscheinung und das innere Leben der Urerscheinung = β; also Erscheinung der Erscheinung.

VII. Vortrag. Zweck: vorläufig die Regeln anzugeben, nach denen die Disjunktion, welche wir zu machen haben, vorgeht. 1) In Principien, und jedes Princip der Einheit, und der Disjunktion zugleich. — 2) Erörterung des gesammten Faktischen, nach der Form seines genetischen Princips: — was eine ganz neue Erläuterung war, weil ich zu meinem Vergnügen bemerkt, daß man inne geworden, es liege da noch etwas Tieferes verborgen, ungeachtet man sich, wie dies allerdings auch nicht gefordert worden, nicht selbst helfen konnte. — Ferner, welches nun eine ganz neue Seite der Untersuchung eröffnet; ich sagte: wir haben schon oben das Princip der Einheit und der Disjunktion, materialiter verschiedener Divisionsfundamente, nur ohne es als solches zu erkennen, zu entwickeln angefangen. Denn erinnern Sie sich mit mir, das Bisherige fallen lassend, bis ich selber wieder es aufnehme, und bedenken Sie Folgendes: In der Betrachtung des Lichtes wurde das Licht objektivirt, uns entfremdet, und als ursprüngliches getödtet. Was in dieser Betrachtung des Lichtes dem Lichte materialiter beigemessen worden, haben wir erörtert und an diese Erörterung das vorliegende Schema angeknüpft. Erörtern wir jetzt diese Betrachtung selber in ihrer eigenen innern Form, d. h. nicht mehr fragend, was sie enthält, und herbeiführt, sondern, wie sie selber innerlich geschieht, mithin hinaufsteigend zu ihrem Princip, und sie gewissermaßen genetisch anschauend. Unmittelbar klar ist 1) das Licht ist in uns, d. h. in dem, was wir in der Betrachtung desselben selbst sind, nicht unmittelbar, sondern durch einen Repräsentanten und Stellvertreter, der es eben, als solcher, objektivirt und ertödtet. Zuvörderst nun, wo ruht jetzt die höchste Einheit, und das wahre Princip? Nicht mehr, wie oben, da wir lebendig im Lichte aufgingen, im

Lichte selber; und eben so wenig in dem jetzt nachzuweisenden Repräsentanten, und Bilde des Lichtes: denn es ist klar, daß ein Repräsentant, ohne die Repräsentation des darin Repräsentirten, ein Bild, ohne Abbildung des Abgebildeten, Nichts ist: kurz, daß ein Bild, als solches, schon seiner Natur nach, keine Selbstständigkeit in sich hat, sondern auf ein Ursprüngliches ausser ihm hinweist. Hier ist daher nicht mehr, wie oben, nur eine faktische Evidenz, wie bei A und ., sondern, sogar begreiflich, Einheit nicht ohne Disjunktion, und umgekehrt. Sogar begreiflich, sage ich: ein Abgebildetes, wie hier das Licht, ist nicht ohne Bild denkbar, und wiederum Bild, als Bild, nicht ohne ein Abgebildetes. Bemerken Sie diesen wichtigen, und, wenn er gleich hier recht gefaßt wird, Sie tief in die Sache hineinführenden Umstand. — Sie vollziehen hier ein Denken, das da Wesen, Geist und Bedeutung hat, und in Beziehung auf dieses Wesen ganz und gar sich gleich und unveränderlich ist. Dieses kann ich Ihnen unmittelbar nicht mittheilen, noch Sie es mir; aber wir können es construiren, entweder an dem Begriffe des Abgebildeten, der da setzt Bild, oder an dem des Bildes, der da setzt Abgebildetes. Ich frage: haben wir denn in den beiden so eben vollzogenen Begriffen, abgesehen von der zur Sache gar nicht gehörigen Stellung der Glieder, was den eigentlichen innern Inhalt des Denkens anbetrifft, Zweierlei gedacht, oder haben wir nicht vielmehr in beiden ganz dasselbe gedacht? — Zu der hier geforderten Abstraktion von dem Ausserwesentlichen der Stellung, zu dem Wesentlichen des Inhaltes, des Geistes und der Bedeutung muß sich nun der Zuhörer erheben können, und es geht ihm ohne Weiteres die hier beabsichtigte Einsicht auf. Verhält sich dies nun also, so ist ja hier offenbar absolute Einheit, im Inhalte, welche nur in die der lebendigen Vollziehung des Denkens sich in eine ausserwesentliche, dem Inhalte gar nichts verschlagende, und in ihm nicht begründete Disjunktion spaltet, entweder objektiv, in das Abgebildete und sein Bild, oder, wenn Sie lieber wollen, subjektiv-objektiv, in ein Begreifen des Abgebildeten aus dem schlechthin gesetzten Bilde, und in ein Begreifen des Bildes aus dem schlechthin gesetzten Abgebildeten:

und ich rathe Ihnen, das Letztere vorzuziehen, indem Sie sodann die Disjunktion aus der ersten Hand haben. — Und so wäre denn dermalen, in der genesirten Betrachtung des Lichtes unser Princip, die verborgene, nicht weiter zu beschreibende, sondern nur unmittelbare, eben in jener Betrachtung zu lebende Einheit, welche als Inhalt des Urbegriffes, sich als absolute Einheit, und in lebendiger Vollziehung als absolute Disjunktion darstellt. Nun soll das Abgebildete in diesem Inhalte des Begriffes sein, das Licht: daher steht unser Princip, d. h. wir, nicht mehr, weder im Lichte, noch in dem Repräsentanten des Lichtes, sondern in der, durch unser Denken allerdings realisirten Einheit beider, und zwischen beiden; daher auch habe ich den hier liegenden Begriff genannt den Urbegriff: denn dasjenige, was vorher sogar als die Quelle des absolut für sich Bestehenden, demnach als das Ursprüngliche einleuchtete, und unser Ursprüngliches war, geht, in der Art wie es also einleuchtete, in seiner Objektivität, aus diesem Begriffe erst hervor, als das Eine seiner Disjunktionsglieder; er ist daher ursprünglicher, als das Licht selber, in jener Bedeutung; daher so weit, als wir bisjetzt sahen, das wahre Ursprüngliche. Und so hätten wir denn einen in den Vorlesungen von acht Tagen nur faktisch hingeworfenen Wink von dem Repräsentanten des Urlichtes, in seiner Genesis tiefer erörtert, freilich für unsern hier beabsichtigten besondern Zweck.

Sie sehen hierbei: der Begriff ist weiter bestimmt, und tiefer gefaßt, als er es bisher war. Bisher war er aussonderndes Princip, welches am Lichte, als an sich gültig, zu Grunde ging, und bloß eine faktische Existenz, als Erscheinung, die die Erscheinung des Urlichtes bedingt, übrig behielt: und er hätte gar keinen Inhalt, und kam zu keinem Inhalte, sondern der nicht in ihm, sondern in der höhern synthetischen Einheit zu ihm, vorkommende Inhalt, wurde herbeigeführt durch das reine Licht in unmittelbarer Intuition. Hier aber hat der Begriff in sich selber einen Inhalt, der für sich bestehend, schlechthin unveränderlich, und unvernichtbar ist: und das Princip der Sonderung, welches freilich wieder an ihm vorkommt, und, wie vorher, in Beziehung auf an sich Gültigkeit vernichtet wird, ist ihm nicht

mehr wesentlich, sondern nur bedingend sein Leben, d. h. seine Erscheinung. Der Inhalt des Begriffes, sage ich, ist für sich bestehend; also er ist ganz dasselbe substantiale Sein, was oben aus der Intuition projicirt wurde, und was hier, als vor aller Intuition, und als Princip der objektiven, und der objektivirenden Intuition selber, im Begriffe sich zeigt. Oben bedingte der Begriff das Leben und die Erscheinung des Lichtes, und dieses wiederum das Sein des Begriffes; es war daher gegenseitige Bedingtheit, und jedes Denken der Glieder war von Aussen bedingt. Hier begründet derselbe Eine Begriff durch sein eigenes wesentliches Sein seine Erscheinung; dadurch wird in ihm schlechthin gesetzt, was nur durch einander und organisch construirt ist, Bild und Abgebildetes, und wiederum seine Erscheinung zeigt an und ist der Exponent seines innern Seins, als einer vorauszusetzenden organischen Einheit des Durcheinander: sein Sein für sich, stehend und unveränderlich, und eine innerliche, wesentliche, noch keinesweges äusserlich construirte Organisation des Durcheinander, sind durchaus Eins: demnach ist hier absolute Einheit durch sich selbst begründet und erklärt.

Wir gewinnen sehr viel, wenn wir gleich hier und zur Stelle gründlich einsehen, was durch die innerliche organische Einheit des Urbegriffes, den ich oben erwähnte, gemeint wird; indem diese Einheit eben es ist, deren wir ohne Unterlaß bedürfen werden. Ich frage in dieser Absicht: setzt das Bild, als Bild durchaus und nothwendig ein Abgebildetes? und wenn Sie sagen ja: setzt dann nicht wiederum nothwendig das Abgebildete als solches ein Bild? Nun gebe ich Ihnen ohne Weiteres zu; daß beides, als schlechthin durch das Andere gesetzt, von Ihnen eingesehen wird, nur inwiefern Sie Eins von beiden, als das erste setzen. Ich aber fordere Sie auf, einmal von Ihrer Einsicht zu abstrahiren, welches auf die Weise, wie ich es Ihnen sogleich vorconstruiren werde, möglich ist, und im Leben beständig geschieht, freilich wo es nicht geschehen soll, und ohne welche Construction man gar nicht in die W.-L. hinkommt. Ich frage nämlich nach der Wahrheit an sich, die wir für wahr seiend, und wahr bleibend anerkennen, falls sie auch kein Mensch einsähe; und frage: ist es

denn nicht an sich wahr, daß Bild ein Abgebildetes, und umgekehrt verlange? — Was ist nun hierin wahr an sich? Reduciren Sie nur das als ein Wahres übrig Bleibende auf den kürzesten Ausdruck. Etwa daß b a und a b setze? Wollen wir denn das Wahre an sich in zwei Theile trennen, und diese Theile durch das leere Flickwort und, das wir gar nicht verstehen, und welches überhaupt das unverständlichste und durchaus durch keine bisherige Philosophie erklärte Wort in der ganzen Sprache ist (es ist eben die Synthesis post factum:) durch dieses und bloß alligiren? Wie dürften wir; da ja noch überdies klar ist, daß die Bestimmtheit der Glieder nur von ihrer Stellung in der Reihe herkommt, das Bild z. B. consequens ist, weil das Abgebildete antecedens u. v. v. Ferner, wenn man tiefer in die Bedeutung und den Sinn der beiden Glieder eingeht, daß diese ihre Bedeutung selber sich in dem bloßen Ausdruck des antecedens und consequens verwandelt, in der das Abgebildete realiter antecedens u. s. w. ist: also alles dieses sich wieder in die Erscheinung auflöst. Was daher bleibt nun Gemeinschaftliches übrig, als bedingend den ganzen Wandel? Offenbar nur das eine Durcheinander, das alle Consequenz, wie sie auch gefaßt werden möge, innerlich erst zusammenhält; und welches, als Durcheinander, die Consequenz grade so allseitig freiläßt, wie sie eben erschienen ist.

VIII. Vortrag. Ich glaube in einen Mittelpunkt des Vortrages mit Ihnen hineingekommen zu sein, der die klare Einsicht, und die Uebersicht mehr erleichtert, als irgend ein anderer; und darum auch für das Folgende uns größere Kürze erlauben wird. Sparen wir daher hier die Zeit nicht, um von Vorn herein uns sicher zu setzen. Heute thun wir dies mit dem in der letzten Stunde Vorgetragenen.

Nicht etwa nur provisorisch hingestellt, sondern schon wirklich, und in der That eingesehen haben wir, daß eine absolut auf sich selbst gegründete Einsicht, eine eben so absolut gemachte, d. h. im Dinge nicht begründete Sonderung als ungültig

vernichte, und daß sie, diese Einsicht, setze ein nicht weiter zu beschreibendes Fürsichbestehen im Hintergrunde. — Hierbei kommt es uns nun zuvörderst an, und dies sei meine heutige erste Bemerkung, daß wir dies, so wie es oben aufgestellt wurde, Alle, wie wir hier beisammen sind, wirklich und in der That eingesehen haben, daß wir diese Selbsteinsicht nie wieder vergessen, und sie verblassen lassen, sondern einwurzeln in ihr, und mit ihr zu Einem zusammenfließen. Also — das oben Gesagte habe nicht etwa ich, oder irgend ein Philosoph behauptet, sondern es ist schlechthin und ist und bleibt ewig wahr, ehe es irgend Jemand einsah, und ob es nie Einer eingesehen hätte; wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unsern Augen erblickt. Auch ist das Gesagte, wie sich dies aus dem Ersten von selber versteht, keinesweges, wie dies z. B. in der Kantischen, und in allen andern Philosophien sich also verhält, — hingestellt als ein hypothetischer Satz, der erst durch seine Tauglichkeit zur Erklärung der Phänomene, als an sich selber wahr bewiesen wird; sondern es ist unabhängig von allen Phänomenen und ihrer Erklärbarkeit, unmittelbar wahr. (Guter Grund, dieses einzuschärfen)! Daher, was aus ihm, falls er nur selber allseitig genug bestimmt ist, nun wirklich folgt, ist eben so schlechthin wahr, als er; und Alles, was ihm oder den geringsten seiner Folgen widerspricht, ist schlechthin falsch, und als Irrthum und Täuschung aufzugeben. Diese kategorische Entschiedenheit über Wahrheit und Irrthum, fern von jener skeptischen Lahmheit, welche in unsern Tagen sich wohl gar Weisheit nennen läßt, die an der absoluten Evidenz zweifelt, und diese durch das Allerentlehnteste klarer und evidenter machen will, — ist Bedingung unserer, und aller Wissenschaft, und wird vorausgesetzt.

Was nun insbesondere das Erklären der Phänomene aus dem evidenten Princip belangt, so versteht sich ohne Weiteres, daß, wenn das Princip richtig ist, und die Folgerung gleichfalls, es mit der Erklärung recht gut von Statten gehen wird; nur ist dabei zu bemerken, daß, da das Princip erst die wahre Einsicht in das Wesen des Phänomens, als solchen, verleiht, es sich

wohl ergeben könnte, daß Manches in dieser Prüfung am Princip gar nicht einmal die Ehre behielte, ein rechtliches und ordentliches Phänomen zu sein, sondern sich in Täuschung und Hirngespinnste auflöst, was doch alle Zeitalter entweder für ein Phänomen, oder, so Gott will, wohl gar für an sich bestehende Realität genommen haben: — daß daher in dieser Absicht die Wissenschaft, weit entfernt von der faktischen Auffassung der Phänomene irgend ein Gesetz, oder einen Orient zu erhalten, im Gegentheil dieser selbst das Gesetz giebt; welches Verhältniß man also ausdrücken kann: Nur was sich aus dem Princip ableiten läßt, ist Phänomen; was sich aus ihm nicht ableiten läßt, wird vielleicht, nebenbei auch noch unmittelbar, wenn man sich aber etwa dieses direkten Beweises überheben wollte, mittelbar durch die bloße Nichtableitung, zum Irrthume. Schon, — welches das Zweite ist, — durch die so eben wiederholte Einsicht ist uns, besonders, wenn wir, was nachher sich ergab, und unten verzeichnet ist, dazunehmen, eine neue Lichtwelt über unser gesammtes Wissen aufgegangen, und eine Welt von Irrthum, in welcher fast alle Sterblichen ohne Ausnahme sich befinden, untergegangen; und es kann belebend sein für die Aufmerksamkeit, und ein vortheilhaftes Licht werfen auf das Folgende, wenn wir gleich hier diese Resultate fassen.

1) Das Licht, als das eine einige, wahrhaft selbstständige, setzt durch die Zerschlagung des formalen Begriffes, welches die Bedingung seiner eigenen, realen Erscheinung und Lebendigkeit ist, ab ein für sich bestehendes, nicht weiter zu bestimmendes, und durch die Nichtgültigkeit des Begriffes von ihm, unbegreifliches Sein. — Das Licht ist schlechthin Eins, und der an ihm schwindende Begriff Einer, die Sonderung in dem an sich Einen, und das Sein ist Eins: es könnte daher nie zu Etwas, ausser diesen Dreien, kommen; und die einige Existenz ginge auf in der Intuition des Selbstständigen, in Vernichtung des Begriffes: (und es wird sich finden, daß was eigentliche, wahre Existenz betrifft, es dabei auch sein Bewenden hat). Wollen Sie, wie man pflegt, das absolut selbstständige, Eine, in sich selber aufgehende Sein **Gott** nennen; so wäre die einige wahrhafte Exi-

stenz das Anschauen Gottes. Bemerken Sie aber dabei, — und schon da geht eine Welt des Irrthums unter, — daß dieses Sein, ungeachtet es vom Lichte aus, als das absolut Selbstständige gesetzt ist, weil das Licht in seinem Leben sich selber verliert, es doch in der That nicht ist, eben weil es das Prädikat des ist, des Bestehens, somit des Todes in sich trägt, — sondern das eigentlich Absolute nur das Licht ist: also die Gottheit nicht mehr in das todte Sein, sondern in das lebendige Licht gesetzt werden muß. — Nicht etwa, wie man die W.-L. wohl auch mißverstanden hat, in Uns: dies ist, welchen Sinn man ihm auch zu geben suche, sinnlos. Dieß war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war Spinoza: daß alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloß Phänomenal-Existenz übrig behält, ist klar und unläugbar. Nun tödtete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = Sein ohne Leben, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, welches die W.-L. als Transscendental-Philosophie hineinführt. (Atheist, und Nichtatheist. Die W.-L. könnte des Atheismus nur der beschuldigen, — ich beziehe mich hier gar nicht auf wirkliche Begebenheiten, denn von allen diesen Dingen ist in Betreff der W.-L. gar nicht die Rede gewesen, indem in der That Keiner Etwas von ihr gewußt: — nur der, welcher einen todten Gott will: todt innerlich in der Wurzel, ungeachtet er hinterher mit dem scheinbaren Leben, mit Zeiteristenz, Willen, und oft sogar mit blinder Willkühr beschenkt wird; wodurch nun weder sein Leben, noch das unsrige begreiflich, und Nichts gewonnen wird, als daß zu der Menge endlicher Wesen, deren in der Erscheinung mehr, als genug vorkommen, noch Eins mehr der Anzahl nach, übrigens eben so beschränkt und endlich, wie sie, und

genetisch gar nicht von ihnen verschieden hinzukommt. — Dies im Vorbeigehen, um einen bedeutenden Grundcharakter der W.-L. in ihrem Inhalte bei Zeiten klar anzugeben). — —

Das Eine Glied ist Sein: das andere, der vernichtete Begriff, ist ohne Zweifel das subjektive Denken, oder Bewußtsein. Wir hätten daher hier die Eine der beiden oben aufgestellten Grunddisjunktionen, die in S und D, — hätten dieselbe, wie wir sollten, ergriffen in ihrer Einheit, und als durchaus und schlechthin hervorgehend aus ihrer Einheit; und hätten dabei zugleich, daß ich auch dies beiläufig beibringe, schon das Schema der Vernichtung des Ich am reinen Lichte, sogar anschaulich. Denn setze man, daß das Princip des vernichteten Begriffes eben das Ich sei, wie Jeder wohl leicht zugeben dürfte, indem ich ja erscheine, als der Aufforderung zufolge mit Freiheit construirend, und entwerfend den Begriff; so ist seine Vernichtung vor der Gültigkeit an sich, falls ich nicht mehr bin, als sein Princip, zugleich meine Vernichtung in derselben Beziehung, und das Ergriffen- und Hingerissenwerden von der Evidenz, die nicht ich mache, sondern die sich selber macht, ist das erscheinende Bild meines Vernichtetwerdens und Aufgehens in's reine Licht.

2) Dies, sage ich, ist Resultat des Lichtes an sich in seiner lebendigen Aeusserung: hierbei mußte es, dieser Einsicht zufolge, und falls es bloß nach ihr ginge, bleiben, und wir kämen nie daraus heraus. Aber ich sage, wenn wir uns nur recht besinnen, so sind wir schon heraus: wir haben ja betrachtet das Licht, und es objektivirt: das Licht hat daher — wem bei der vorigen Erörterung dieser Umstand entgangen sein sollte, der bemerke ihn ja hier — das Licht hat eine doppelte Aeusserung und Existenz, theils seine innere Existenz und Leben, bedingt durch Vernichtung des Begriffes, bedingend und setzend absolutes Sein; theils ein Aeusseres und Objektives, in und für unsere Einsicht. —

Was nun die letztere betrifft, — daß wir zunächst von ihr allein reden; so ist uns noch wohl erinnerlich, daß wir sie und Alles, was in ihr liegt, nicht unmittelbar hatten, sondern daß wir vom Anfange unserer Untersuchung an uns zu ihr erhoben, Anfangs durch Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des objekti-

ven Wissens zur absolut sich darbietenden Einsicht, daß ja doch das eigentliche Wissen darin immer dasselbe sein müsse; sodann durch tiefere genetische Erörterung dieser Einsicht selber. Dies ist bisher unser Verfahren gewesen; durch dieses Verfahren allein hat die neue unbekannte Geisteswelt, in der wir unser Wesen treiben, sich uns aufgeschlossen, und ohne dieses Verfahren sprechen wir von Nichts. — Nun erscheint es uns ferner, daß wir dieses Verfahren sehr füglich auch hätten unterlassen können; wie wir es denn ohne Zweifel alle die Tage unseres Lebens, ehe wir an die W.=L. kamen, unterlassen haben. Diese Erscheinung nun, — indessen ohne weitere Untersuchung über ihre Gültigkeit oder Nichtgültigkeit an sich, — rein aufgefaßt, liegt in ihr Folgendes: die äussere Existenz des Lichtes in einer Einsicht von ihm, als des Einen Absoluten, ewig sich Gleichen, in seiner Grunddisjunktion von Sein und Denken, sei bedingt durch eine Reihe von Abstraktionen und Reflexionen, die wir frei vollzogen haben; kurz, durch das Verfahren, das wir als freie, künstlich zu Stande gebrachte W.=L. angeben; nur in ihr, und für sie, und ausserdem durchaus nicht, komme es zu dieser äussern Existenz.

Wiederum aber behaupten wir, was die innere Existenz und Aeusserung des Lichtes betreffe, so sei diese ohne alle Bedingung, und hier insbesondere, ob sie eingesehen werde oder nicht, welche Einsicht ja es nur ist, die durch die erscheinende Freiheit bedingt ist, an und für sich, falls nur das Licht sei, dieselbe Eine, ewig sich gleiche, durchaus nothwendige. Wir behaupten daher, was bedeutend ist, und was ich wohl zu merken bitte, zwei verschiedene Weisen des Lichtes dazusein und zu leben: die Eine mittelbar, und äusserlich im Begriffe, die zweite schlechthin unmmittelbar durch sich selber, ob es auch Keiner einsieht, und der Strenge nach, daß es wirklich durchaus Keiner einsieht, sondern dieses inwendige Leben des Lichtes durchaus unbegreiflich wird.

Die Urdisjunktion des Lichtes ist im Sein und Denken. Das Licht lebt schlechthin, heißt daher: es spaltet sich durchaus ursprünglich in stehenden, jedoch eben als Begriff vernichteten

Begriff und Sein: welcher Spaltung nun die Einsicht allerdings folgen kann, wie sie ihr jetzo von unserr Seite folgt, Nachconstruirend, von der Spaltung eben in Begriff, als Begriff, und Sein, als Sein: doch aber stehen lassen müssend, als ihr undurchdringlich, die innere Spaltung selber; was nun erst, ausser der schon oben gefundenen, sehr wohl begriffenen Form der Unbegreiflichkeit, einen ewig unbegreiflich bleibenden materialen Inhalt des Lichtes als reine Einheit giebt.

(Ich habe mich da wieder über einen Hauptpunkt der W.-L. deutlicher ausgesprochen, als es mir noch je gelungen. Wir gewinnen sehr viel, wenn uns dies gleich hier zur Stelle klar wird. — Das Licht schlechthin durch sich lebt, müßte heißen: es spaltet sich schlechthin in S und D. Aber schlechthin durch sich, heißt auch, unabhängig von aller Einsicht, und absolut negirend die Möglichkeit der Einsicht. Nun ist ja allerdings, seit mehreren Stunden, von uns gesehen, und eingesehen worden, daß das Licht in S und D sich spalte: sonach liegt diese Spaltung, als solche, gar nicht einmal im Lichte, wie wir bisher geglaubt haben, sondern in der Einsicht des Lichtes. Was bleibt denn nun also übrig? Das inwendige Leben des Lichtes selber, von sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung, in reiner Einheit; das eben nur im mittelbaren Leben ist, und sich hat, und sonst nirgends. Es lebe, so wird es eben leben und erscheinen, und ausserdem giebt es keinen Weg dazu. — Wohl: kannst du mir nicht eben eine Beschreibung davon geben? Sehr gut: und ich habe sie dir gegeben; eben das durchaus nicht Einzusehende, der vollendeten, und sich bis in die Wurzel durchdringenden Einsicht übrig Bleibende, darum für sich bestehen Sollende. Wie kommst du denn nun also zu diesen Prädikaten des nicht Einzusehenden, d. h. nicht aus einem Disjunktions-Nebengliede, so wie das Sein aus dem Denken u. v. v. zu Construirenden: daß es sei das der Einsicht übrig Bleibende, für sich bestehen Sollende, welches wohl nur eben der Gehalt, oder die Realität sein wird, welche du hier in ihrer Wurzel abzuleiten behauptest? Offenbar nur durch Negation der Einsicht: alle diese Prädikate daher, mit dem gewaltigsten an seiner Spitze, dem absolut Sub-

stanten, sind nur negative Merkmale, in sich todt und nichtig. Hebt denn nun dein System mit Negation, und mit Tod an? Keinesweges, sondern es verfolgt grade den Tod bis in seine letzte Verschanzung, um zum Leben zu kommen, dies liegt im Lichte, welches Eins ist mit der Realität, und die Realität geht in ihm auf; und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte). —

Es ist sichtbar, daß unsere ganze Untersuchung einen neuen Standpunkt genommen hat, und wir tiefer eingedrungen sind in den Kern. Das Licht, das vorher nur in seiner Form, als sich selber machende Evidenz, eingesehen wurde, daher auch nur ein bloß formales Sein setzte: ist in sich zum einigen, lebendigen Sein, ohne alle Disjunktionsglieder geworden. Was wir vorher für Urlicht hielten, hat sich nun verwandelt in bloße Einsicht und Stellvertretung des Lichtes, und es ist jetzt nicht bloß vernichtet der für einen Begriff anerkannte Begriff, sondern sogar L und S. Vorher sollte nur vernichtet werden das leere Sein des Begriffes; wie hätten wir wohl zu diesem, obwohl leeren Sein kommen sollen? Vernichtet werden durch Etwas, das selber Nichts war. Wie wäre dies möglich? Jetzt haben wir eine absolute Realität am Lichte selber, aus welchem vielleicht sowohl das scheinbare Sein, als sein Nichtsein vor dem absoluten, sich dürfte begreiflich machen.

Noch merke ich ausdrücklich an, was ohne dies der Augenschein lehrt, daß diese Realität im Urlichte, wie sie beschrieben worden, schlechthin und durchaus Eine, und sich selber gleich ist, und daß sich, wie es in derselben innerlich zu einer Disjunktion und zu einem Mannigfaltigen kommen solle, noch gar nicht einsehen läßt. — Bemerken Sie: die Disjunktion in S und D, und was etwa, nach schon oben gegebenen Winken daran noch hangen möchte, liegt im Begriffe, der vor der Realität vergeht, geht somit die Realität und das Licht gar nichts an. Nun soll es, nach der Aussage der Erscheinung im Leben, welcher auch provisorisch unser System schon die phänomenologische Wahrheit zugestanden hat, doch noch zu einer Disjunktion kommen, die

entweder höher oder wenigstens auf gleicher Stufe mit Sein und Denken liegt, da sie über Sein und Denken sich erstreckt; und die für eine Distinktion in der Realität selber gehalten wird. Da nun das Letztere unserer obigen Einsicht widerspricht, also gewiß unwahr ist; so müßte dieser neue Disjunktionsgrund doch auch in einer, bisher nur nicht bekannten, oder nicht sattsam untersuchten Bestimmung des **Begriffes** liegen, der, als Begriff, doch wohl auch begreiflich sein muß, also keine neue Unbegreiflichkeit hier vorgespiegelt werden darf. Ist aber diese seine Bestimmung begriffen, so läßt aus ihr eben so begreiflich sich Alles ableiten, was in ihr liegt. Welcherlei Verschiedenheiten in der erscheinenden Realität auch vorkommen möchten, jetzt und in alle Ewigkeit; so ist einmal für immer a priori klar, daß sie sind $S - D + B + L$; Ein und dasselbe, ewig sich gleich Bleibende, und nur in B verschieden; daß daher die **Realität**, mit welcher allein es eine wahre Philosophie zu thun haben kann, indem ja alles Wahre in ihr aufgehen muß, die Falschheit aber, und der Wahn abgehalten werden sollen; hier nicht nur überhaupt vollkommen abgeleitet und verständlich gemacht, sondern auch nach allen ihren möglichen Theilen a priori zerlegt und analysirt wird. Nach ihren Theilen, sage ich; ausschließend davon L (= Licht). Denn dies ist in der That kein Theil, sondern das Eine wahre Wesen. — Es ist hierbei zugleich klar, wie weit die Ableitung und Nachconstruction des wirklichen Wissens in der W.-L. geht: die Einsicht vermag sich einzusehen, der Begriff sich zu begreifen; so weit dieser reicht, reicht auch jene. Der Begriff findet seine Gränze; begreift sich selber als begränzt, und sein vollendetes sich Begreifen ist eben das Begreifen dieser Gränze. Die Gränze, welche wohl ohne alle unsere Bitte oder Gebot Keiner überschreiten wird, erkennt sie nun bestimmt an; und jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht: sie verweiset daher aus sich heraus an das Leben, oder die Erfahrung, nur nicht an das jämmerliche Auffammeln hohler und nichtiger Erscheinungen, denen niemals die Ehre des Daseins zu Theil geworden, sondern an diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.

IX. Vortrag. Ich bin im Begriffe, in den drei nächstfolgenden Vorträgen, in eine tiefere Untersuchung, als die bisherigen es waren, einzugehen. Diese Untersuchung wird, wie sich ergiebt, vorhaben, um einen festen Mittelpunkt, und von ihm aus einen bleibenden Leitfaden unserer Wissenschaft zu gewinnen, somit, noch bevor wir diesen Leitfaden haben. — Es ist daher, um uns nicht zu verwirren, viel daran gelegen, daß wir uns an den provisorisch hingestellten halten: — daher:

1) Der Form nach, d. h. in Beziehung auf die Materie, die wir untersuchen, und die Weise, wie wir sie nehmen, sind wir schon wirklich in der W.-L. befindlich, und über die Prolegomena hinaus: denn wir haben (und mit der Erinnerung hieran hob die vorige Stunde an) schon wirklich, und in der That Einsichten in uns erzeugt, welche uns in die ganz neue und der W.-L. eigene, über alle faktische Evidenz, in deren Gebiet die Prolegomena stets verharrten, erhobene Welt hinein versetzt. Wir sind unvermerkt aus den Prolegomenen in die Wissenschaft gekommen; und zwar begab es sich mit diesem Uebergange also: wir hatten das Verfahren der W.-L. durch Beispiele zu erläutern, und bedienten uns, weil ich nach dem Zustande des Auditoriums dies möglich fand, gleich des ursprünglichen Beispiels, der Sache selber. Lassen wir dieses nun als bloßes Beispiel fallen, und nehmen es im Ernste, und für die Sache; so sind wir in der Wissenschaft. Dies, so wie es bisher stillschweigend geschehen, geschehe nun mit unserm guten Wissen, und unserer Declaration.

2) So standen wir in der vorletzten Stunde B — L — S. a (a = unserer Einsicht davon). Bild, setzend ein in ihm Abgebildetes, = S und umgekehrt: verknüpft in der Einheit des Lichtes. Also — jenes Verhältniß von B — L — S das Wesentliche durchaus alles Lichtes, ohne Ausnahme: dieses Modifikation, ohne welche nicht. — Dies giebt nun sehr gut im Allgemeinen den Weg an, aber speciell erkannt ist dadurch noch Nichts. Es waren nur die Prolegomena zu dieser Untersuchung.

Auch hat sich hierbei über einen wichtigen, oben nicht ohne Schwierigkeit in seiner Form behandelten Punkt, schon ein guter

Wink ergeben. Das Wissen sollte, durchaus in demselben Schlage, sich disjungiren nach zwei verschiedenen Divisions-Fundamenten: S — D, Einheit, und x, y, z Einheit. Hier sehen wir, daß das an sich ewig Eine, und sich selber gleiche Licht, nicht an sich, sondern in seiner Einsicht, und als Eingesehen sich theilt in jene Mannigfaltigkeit, welches nun etwa x, y, z sein möchte: das Licht, welches an sich, und in seiner ewigen Gleichheit unabhängig von seiner Einsicht (wenigstens, wie wir diese tiefer gesetzt haben) sich theilt in Sein und Denken; daß daher, falls nur das Licht nie ist, ausser in seiner Einsicht, diese aber disjungirt; und das Licht auch nicht an sich ist, ohne in sich selber sich zu disjungiren in Sein und Denken, die Disjunktion nach beiden Disjunktions-Fundamenten schlechthin Eine, und unabtrennlich ist. Hierbei muß es nun bleiben, und dieser Satz, als bei aller weitern Bestimmung, die er noch erhalten dürfte, in sich wahr, und wahr bleibend, werde nie fallen gelassen (Eben dadurch, daß man doch feste Endpunkte im Wandel der Untersuchung hat, wird man fähig, den verschiedensten Wendungen dieser Untersuchung ohne Verwirrung zu folgen, und sich darin zu orientiren, indem doch der Punkt bleibt, an den Alles sich anknüpft; da man im Gegentheil sehr bald in Verwirrung gerathen würde). —

Nun ist, in Absicht des Begriffes, der weder im Lichte, als dem für den Begriff Abgebildeten, noch in der Einsicht, als dem Bilde, sondern nur zwischen beiden liegt, eingesehen worden, daß seine Form an sich, ein bloßes Durcheinander, ohne alle äusserliche Consequenz, d. i. ohne antecedens oder consequens sei, welche beiden, und ihr ganzes wechselndes Verhältniß, nur aus der lebendigen Darstellung dieses Begriffes kommen. Diese Einsicht, die, wo ich nicht irre, in der höchsten Klarheit dargestellt wurde, wird vorausgesetzt, und an sie hier nur erinnert. Wollte ich hier zur Schärfung derselben ja noch Etwas beibringen, so könnte es nur dies sein: dem Begriffe, als absolute Beziehung des Abgebildeten auf's Bild, und umgekehrt, kommt es, da er nur diese Beziehung ist, gar nicht darauf an, daß das Abgebildete das für sich bestehende Licht, und das Bild

— dieses Bild sein soll; Abgebildetes und Bild, bloß als solches, reicht ihm hin; ferner kommt es dem innern Wesen desselben, dieses als absolut für sich bestehend vorausgesetzt, auch nicht einmal an auf Abgebildetes und Bild, sondern dieses innere Wesen ist ja sichtbar ein bloßes Durcheinander. Daß dieses Durcheinander, als eben existent, am Bild und Abgebildeten eingeleuchtet, hat sich faktisch also gefunden. Wer berechtigt uns denn aber, zu sagen, theils, daß dieses Durcheinander einleuchten, oder existent werden müsse, theils, falls es etwa dieses solle, es grade am Bild und Abgebildeten sich construiren müsse, und nicht etwa für andere, und unter andern Bedingungen auf eine unendlich verschiedene Art sich construiren könne: durch welche Erwägung wir die untern Glieder, und ihr Disjunktions-Fundament, in einem System genetischer Erkenntniß nämlich, verlieren. Wiederum, falls man dies uns schenken wollte, wer berechtigt uns denn, anzunehmen, daß das Abgebildete nur das Licht sein könne, und daß daher nothwendig das im Begriffe vorkommende Bild das Licht, als sein Abgebildetes, und vermittelst desselben, das andere Divisions-Fundament herbeiführen müsse: wodurch wir in einem Systeme, das mit faktischer Evidenz sich nicht begnügt, und Alles verwirft, was nicht genetisch als nothwendig eingesehen ist, auch die zweite Hälfte verlieren.

Dies Resultat ergiebt, wie es freilich, sobald wir uns nur ernstlich besinnen, sich ergeben mußte. Setzen wir den Begriff, das absolute Durcheinander, als selbstständiges, für sich bestehendes Wesen, so verschwindet uns Alles ausser ihm, und es zeigt sich keine Möglichkeit, aus ihm heraus zu kommen; grade eben also, wie es uns oben, da wir das Licht also setzten, mit ihm dergestalt erging. Das ist natürlich. Alles selbstständige Sein hebt jedes andere Sein ausser ihm. Wohin du nur irgend dieses Sein setzen mögest, so wird es allenthalben diesen, in seiner Form liegenden, Effekt auf gleiche Weise haben.

Diese Betrachtung giebt uns nun genau die Aufgabe unseres weitern Verfahrens; und ich wünsche, daß wir dieses Verfahren gleich hier im Voraus in seiner Einheit kennen lernten, damit

wir durch die verschiedenen Gestalten und Wendungen, die es im Verfolg nehmen dürfte, nicht irre gemacht, in jeder möglichen, dasselbe Eine Verfahren nur in der oder der besondern Modifikation, unschwer wieder erkennen, und, welches diese Modifikation sei, und woher sie komme? — Der, als unterbrochen eingeleuchtete, genetische Zusammenhang muß hergestellt werden. Dies kann nun nicht etwa also geschehen, daß wir neue Glieder hineinsetzen, und dadurch die Lücken füllen; denn woher sollten wir diese bekommen! Hinzudenken Etwas, wo Nichts ist, vermögen wir nicht einmal. Also, der jetzt ermangelnde genetische Zusammenhang muß in den vorhandenen Gliedern selber liegen; wir haben sie nur noch nicht recht, d. h. wir haben sie noch nicht vollständig genetisch, sondern zum Theil nur erst faktisch angesehen. In den vorhandenen Gliedern, sage ich; also, wenn es uns nur darum zu thun wäre, auf jedem Wege zu unserm Ziele zu kommen; so wäre es gleichgültig, von welchem vorhandenen wir ausgingen. Würde nur Eines von allen bis zu dem in ihm liegenden, erzeugenden Leben von uns druchdrungen; so müßte in uns der Alles absetzende, und zugleich verknüpfende Lichtfluß aufgehen. Es liegt uns aber noch überdies daran, den kürzesten Weg zu gehen; und da ist denn natürlich, daß wir uns an das zu halten haben, was bisher uns als das Allerunmittelbarste erschienen ist, und worin wir wechselnd das Absolute gesetzt haben, nämlich Licht und Begriff, und in Absicht deren wir uns eben in Zweifel befinden, welches von beiden das wahre Absolute sei. Wenn wir Beide also durchdringen, daß jedes sich als das Princip des andern zeigt, so ist a) klar, daß wir dadurch in jedem mittelbar zugleich das in dem Andern unmittelbar liegende Disjunktions-Princip mit erfaßt haben; b) klar, daß wir, in unserer wissenschaftlichen Erzeugung ausgehend von beiden, doch dem Wesen nach ein höheres gemeinschaftliches Disjunktions- und Einheits-Princip beider erhalten; darum beide, bisher als absolut hingestellte, diese ihre Absolutheit verlieren, und lediglich eine relative behalten. Also, unsere, der werdenden W.-L., Erkenntniß steigt auf von ihnen, als den absolut Vorausgesetzten; dies wäre der äussern Form nach eine

Synthesis post factum. Da aber dieses Aufsteigen in seinem innern Wesen selber genetisch ist, und nicht bloß, wie bei Kant gesagt wird, und wir selber hier vorläufig sagen, es müsse da doch noch eine höhere Einheit sein, — sondern diese Einheit selber im innern Wesen construirt wird; so wird sie genetische Synthesis. Wiederum aber steigt nun die in ihrem Princip genetische, die höhere Einsicht durchdringende, und von ihr durchdrungene, darum mit ihr selber identische W.-L. herab zu dem Mannigfaltigen, und ist synthetisch und analytisch zugleich, d. h. wahrhaft lebendig genetisch. Diese Einheit des L und B zu finden, und sie auf die so eben kurz, aber bestimmt, angegebene Weise zu finden, ist unsere Aufgabe, und diese Auffindung die Einheit, worauf unser ganzes nächstes Verfahren sich zurückführt. Daß dieses nicht ohne Schwierigkeit sei, und daß es besonders einen hohen Grad der Aufmerksamkeit erfordere, will ich nicht verfehlen, sondern es ausdrücklich ankündigen. Davon aber glaube ich überzeugt zu sein, daß derjenige, der nur alles bisher Aufgestellte wirklich eingesehen hat, und das vorstehende Schema, und die oben beschriebene Einheit des Verfahrens festhält, und nach ihr von Zeit zu Zeit sich orientirt, sich nicht verwirren könne. Dies ist aber auch nur das einzige wahrhaft schwere Geschäft in unserer Wissenschaft. Der andere Theil der Ableitung der mittelbaren und secundären Disjunktionen, ist dem, welchem nur das Erste recht gelungen ist, ein leichtes und kurzes Geschäft, so ungeheuer und so wahnsinnig es dem vorkommen mag, der über das Erste Nichts weiß. Dieser zweite Theil nämlich, wie sich aus dem Bisherigen versteht, und wie ich hier nur zum Ueberflusse beibringe, hat eben das Geschäft, schlechthin alle möglichen Modifikationen der erscheinenden Realität, abzuleiten. Darüber staunt nun der bisher in faktischer Evidenz Befangene, weil es die einzige, ihm zugängliche und sichtbare Schwierigkeit ist. Aber diese Ableitung (der Mannigfaltigkeit der erscheinenden Realität) ist nichts mehr, als etwa ein genialischer Einfall, der sich auch nur an die Genialität und das Wahrheitsgefühl des Lesers oder Zuhörers wenden, nimmermehr aber vor der strengen Vernunft sich rechtfertigen kann; wenn sie nicht ihr eigenes Princip hat und

angiebt. Dieses Princip nun zu finden, und klar zu machen, dürfte wohl die rechte Arbeit sein: in dessen Besitze sich befindend, muß die Anwendung wohl so leicht sein, und — da hier die vollkommenste Klarheit und Bestimmtheit Statt findet, — wohl noch leichter, als anderwärts die bloße Anwendung von Principien; und man könnte erforderlichen Falls sich wohl gar begnügen, diese Anwendung an einigen Beispielen gezeigt zu haben. — Daß ich dies, indem ich es gern einmal für immer abthäte, sogar auf bestimmte Fälle herunterführe: die Ableitung von Zeit und Raum, in der die Kantische Philosophie sich ermüdet, und ein gewisser Theil der Kantianer, als in der wahren Weisheit lebenslang befangen bleiben, oder der Körperwelt, in ihren verschiedenen Stufen der Organisation, oder der Verstandeswelt, in allgemeinen Begriffen, oder der Vernunftwelt, in moralischen oder religiösen Ideen, oder wohl gar der Welt der Intelligenzen, hat gar keine Schwierigkeit, und ist gar nicht das Meisterstück der Philosophie; denn alles dieses; und was man noch etwa dazusetzen könnte, existirt wirklich und in der That gat nicht, sondern es ist die, falls man nur seine Nichtexistenz erst begriffen hat, gar leicht zu begreifende Erscheinung des Einen wahrhaft Existenten. Dem nun freilich, welcher bisher unbefangen an die Existenz der Körper, d. h. der Wahrheit nach, des als Nichts dargestellten Nichts, und — falls es hoch kam — an die Existenz von Seelen, d. h. der Wahrheit nach, an Gespenster, geglaubt; vielleicht tiefsinnige Untersuchungen über den Zusammenhang des Leibes und der Seele, oder der letztern Unsterblichkeit angestellt hat: — damit über den letzten Punkt ich ja keinen Augenblick den Unglauben bestärke, oder den Glauben ärgere, setze ich gleich hinzu: über die Unsterblichkeit der Seele kann die W.=L. Nichts statuiren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit, sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und was Leben ist, ist eben so ewig, wie dies: also sie hält es wie Jesus: wer an mich glaubet, der stirbt nie, sondern es ist ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber — wer, setze ich die unterbrochene Periode fort, an so Etwas bisher geglaubt, und an dergleichen philosophische Fra=

gen sich gewöhnt hat, verlangt von einer W.-L., die ungefähr also redet, wie die unsrige, zunächst wohl, daß sie sich auf diese Punkte mit ihm einlasse, und etwa nur erst durch eine Induktion desjenigen, woran er bisher als an Realität glaubte, ihm den Irrthum benehme. So hat es nun z. B. Kant gemacht; aber es hat Nichts geholfen: konnte auch eigentlich Nichts helfen, weil es nicht gründlich ist. Die W.-L. nach strenger Methode und auf ihrem kürzesten Wege einhergehend, macht es noch besser mit ihnen, als sie es begehren. Sie schneidet den Irrthum nicht in seinen einzelnen Zweigen ab, bei welcher Arbeit unter Andern auch gar leicht sich das ergiebt, daß, indem man an der Einen Seite schneidet, es an der andern gar fröhlich wieder wächst, sondern sie begehrt, ihn abzuschneiden in der Gesammtwurzel aller dieser Zweige. Sie bittet vorläufig bloß um Geduld, und daß man nach den einzelnen Phänomenen der Krankheit, welche Phänomene zu heilen sie gar nicht begehrt, nicht zu aufmerksam hinfühle: werde nur erst der ganze inwendige Mensch gesund, so werde es sich mit diesen einzelnen Phänomenen schon von selbst geben.

Diese Angabe des eigentlichen Standpunktes nun, und der Einheit unseres nächsten Verfahrens, der Zusammenhang dieses nächsten Geschäftes, zu betrachten als einen ersten Theil, mit einem nachmaligen Geschäfte, das sich als der zweite Theil ansehen läßt, war nun, was heute in uns aufgebaut werden sollte: und in Beziehung hierauf können Sie alles Vorhergehende betrachten, als das Bedingniß der klaren Einsicht für das heutige. Für materiale Einsicht in den Gegenstand unserer Untersuchung ist dadurch noch Nichts gewonnen; ja es ist sogar ein sehr wichtiger Punkt dieser Einsicht, den wir gestern beiläufig und aliud agendo fanden, als zu unserm heutigen Zwecke nicht gehörig, fallen gelassen worden, den wir morgen, eben für den heute klar angekündigten Zweck wieder aufsuchen werden. Was aber die Form belangt, ist eine allgemeine Uebersicht und ein Orient gewonnen, der uns vor jeder künftigen Verwirrung schützen kann. Das Schema gelte provisorisch als stehend, und es soll keine willkühr-

lichen, sondern nur durch die erweiterte Einsicht begründeten Veränderungen erleiden.

Um zum Beschlusse noch den wiederholenden Zuhörern anzugeben, wo sie im vorigen Gange dasselbe wiederfinden, und sie dadurch in den Stand zu setzen, die W.-L. mit der Vielseitigkeit anzusehen, welche Ihnen die wiederholte Beschäftigung gestattet: Was hier **Begriff** heißt, hieß im ersten Vortrage inneres Wesen des Wissens, was hier Licht, dort fremdes Sein desselben, das erste lediglich intelligibel, das letztere Intuition; denn es ist klar, daß das innere Wesen des Wissens nur eben im Begriffe, und zwar in einem Urbegriffe, ausgedrückt werden kann; wiederum, daß dieser Begriff, als Einsicht in sich selber, doch abermals Einsicht oder Licht setzt. Es ist daher klar, daß dieselbe Aufgabe, die hier ausgesprochen: die Einheit von B und L zu finden, dieselbe ist, die dort durch die Sätze: das Wesen des Wesens nicht ohne sein Sein, und v. v. oder Intelligiren nicht ohne Intuition und v. v., welche eingesehen, sonach die in ihnen liegende Disjunktion in der Einheit der Einsicht Eins werden sollte. Sie erinnern sich, daß wir uns mit dieser Einsicht geraume Zeit beschäftigten, und daß sie unter verschiedenen Gestalten und Beziehungen, aber immer nach synthetischer Regel, wiederkehrte. Anders wird es hier freilich auch nicht geschehen können, und dieses sich damals schon Ergebende habe ich gemeint, als ich oben von mannigfaltigen Wendungen und Modifikationen desselben Einen Verfahrens sprach. Der Unterschied, und, wie es mir scheint, ein Vorzug des gegenwärtigen Ganges vor dem frühern ist also der, daß gleich von vorn herein, und noch ehe wir uns in das scheinbare Labyrinth stürzen, die verschiedenen künftigen Betrachtungen nach ihrer geistigen Einheit bekannt sind. — Hoffentlich — dieses hoffentlich bezieht sich nicht eigentlich auf mein eigenes Wissen, und Vortragsvermögen, sondern auf das Vermögen der Versammlung, dem Vortrage zu folgen: — hoffentlich wird bald sogar ein ordnendes Princip dieser mannigfaltigen Wendungen darstellbar werden, wodurch das Geschäft sich noch mehr erleichtern möchte. — Und so wird es denn diesem Theile der Versammlung nicht schwer werden, in

dem jetzt so Ausgedrückten dasselbe, was früher anders gesagt wurde, und umgekehrt, wieder zu erkennen, und durch diese Befreiung von meinem zwiefachen Buchstaben überhaupt sich zu befreien von einem Buchstaben, der gar nicht bedeuten will, und lieber gar nicht existirte, wenn ohne ihn ein Vortrag möglich wäre; um dagegen selber in eigenem Geiste, frei von jeder Formel, und mit selbstständiger Lenksamkeit nach allen Seiten hin die Einsicht aufzubauen.

Daß ich, weil wir noch Zeit haben, Folgendes hinzusetze, ungeachtet es zum Wesentlichen nicht gehört, und auf die geringere Anzahl der hier Versammelten eine Beziehung haben dürfte: ausser daß man nur das, was man selbst mit dieser Freiheit von der Form, in der man es empfangen, besitzt, wahrhaft als sein Eigenthum besitzt, kann man es auch nur unter dieser Bedingung zweckmäßig wiederum vortragen und mittheilen. Nur das Lebendige, im Moment, oder nicht entfernt von ihm Empfangene trifft lebendige Gemüther; nicht die durch Gehen aus einer Hand in die andere, oder durch lange Zwischenzeit ertödtete Form. Hätte ich daher diesen Vortrag der W.=L. nebst den vorigen vor derselben Versammlung von Personen zu halten gehabt, welche die W.=L. längst gekannt, und über die Sache keines weitern Unterrichtes bedurft hätte, und deren Absicht bloß die gewesen wäre, sich weiter für den eigenen mündlichen Vortrag der Philosophie auszubilden; so glaube ich doch, daß ich einen ungefähr so verschiedenen Gang hätte nehmen müssen, als ich jetzt nehme, und und daß ich diesen zukünftigen Lehrern der Philosophie über die Benutzung dieser Verschiedenheit ungefähr also hätte rathen müssen, wie ich denen unter Ihnen, für die es Statt hat, so eben gerathen.

X. **Vortrag.** Unsere nächste Aufgabe ist nun klar bestimmt, L einzusehen, als genetisches Princip von B und umgekehrt, also die Einheit und Disjunktion beider zu finden. (Daß ich dabei noch eine beiläufige Bemerkung mache. Wer unter Ihnen hat denn L oder B, nicht im Allgemeinen und Verworrenen, sondern

in der Reinheit und Einfachheit, in der sie hier dargestellt sind, vor dem Studium der W.-L. gekannt? Mit diesen nun beschäftigt sich die Aufgabe; und durch die Lösung dieser Aufgabe ist die W.-L. im Wesentlichen beendigt. Die W.-L. beantwortet daher eine Frage, die sie selbst erst aufwerfen muß, löset einen Zweifel, den sie selbst erst erhoben hat; es darf daher Keinem wunderbar erscheinen, daß von der gewöhnlichen Ansicht zu ihr es keine Brücke giebt, und daß man Alles, was sie ist, erst in ihr selber lernen muß). Für die Lösung dieser Aufgabe ist Montags schon Etwas geschehen, das wir jetzt kurz wiederholen, und in dessen Besitz uns festsetzen wollen.

Offenbar kam, wie in faktischer Evidenz einleuchtete, das Licht vor in einer doppelten Beziehung; theils als innerlich in sich selber lebendig, und durch dieses eigene innere Leben sollte es sich scheiden in Begriff und Sein: theils in einer äussern, frei erzeugten, und dieses Licht mit seinem innern Leben objektivirenden Einsicht. Halten wir uns an das Erstere. Was macht hier das innere Leben zum innern? Offenbar, daß es nicht ist das äussere. Aeusseres aber wird es in der Einsicht: also, was unmittelbar folgt und dasselbe sagt: zu einem Leben wird es dadurch, daß es durchaus ausser aller Einsicht, der Einsicht unzugänglich, und diese negirend ist; in dieser Beziehung. Also es ist gesetzt ein absolutes inneres Leben des Lichtes; das nur ist im Leben selber, und ausserdem gar nicht; das daher eben nur unmittelbar im Leben selber, und ausserdem nirgends angetroffen werden kann. Ich sagte: hier liegt das eigentliche wahre Reale im Wissen. — Nun haben wir selber von diesem innern Leben (damals, und jetzo) gesprochen, es daher allerdings begriffen? Ja: und wie? Als der Einsicht absolut unzugänglich; also wir haben es nur negativ begriffen und bestimmt. Anders ist es nicht begreiflich: der von uns aufgestellte Begriff der Realität, des innern materialen Gehaltes des Wissens u. s. f. ist daher nur die Negation der Einsicht, und kommt nur aus ihr; und dies ist nicht nur aufrichtig zuzugeben, sondern von einer Philosophie, die ihren wahren Vortheil versteht, sogar sorgfältig einzuschärfen. In der Wahrheit ist es freilich keine Ne-

gation, sondern die allerhöchste Position, welches letztere freilich wieder ein Begriff ist; aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es, und sind es. — Dies, wobei es ohne Zweifel unverrückt sein Bewenden haben wird, sei nun unter uns ausgemacht und festgesetzt. Auch entfalle der eigentliche nervus probandi nicht: zwei Weisen des Lichtes absolut zu leben, innere, äussere, — äussere in der Einsicht; innere, daher absolut nicht in der Einsicht, noch für sie, sie abweisend. — Hierdurch ist nun unser System gegen das größte Gebrechen, welches man einem philosophischen Systeme vorwerfen kann, und beinahe allen ohne Ausnahme mit Recht, gegen den Vorwurf der Leerheit geschützt. Die Realität, als wirkliche wahre Realität, ist abgeleitet. Niemand wird ferner diese Realität mit Sein (Objektivität) verwechseln; das Letztere ist ein in sich beschlossenes, darum todtes Fürsichbestehen und Aufsichberuhen. Die Erstere ist nur im Leben, und das Leben nur in ihr, sie kann nicht anders, denn leben; und so ist unser System vor dem Tode, der alle Systeme ohne Ausnahme zuletzt irgendwo in der Wurzel faßte, gesichert, weil es das Leben selbst zu seiner Wurzel aufgenommen. Endlich ist eingesehen worden, daß diese Realität, da Licht und Leben schlechthin Eins, auch durchaus nur Eine und ewig sich gleiche sei. Unser System hat dadurch feste Einheit gewonnen, und vor dem Vorwurfe, daß in seiner Wurzel noch Zweiheit sei, sich sicher gestellt.

Die Einsicht, sage ich, wird im lebendigen Lichte durchaus vernichtet. Nun sehen wir aber, und sehen ein die Disjunktion in B und S. Diese Disjunktion daher, die wir bisher dem innern Lichte an sich zugeschrieben, ist ihm nicht zuzuschreiben, sondern nur der stellvertretenden Einsicht, oder dem Urbegriffe vom Lichte. Der Begriff rückt höher, das wahre Licht zieht sich zurück. Absolute Negation des Begriffes, welche für die W.-L., die ihr Wesen im Begriffe hat, wohl ewig = 0 bleiben dürfte, und nur im Leben zur Position wird. — Hierbei zwei Bemerkungen, gehörig zur philosophischen Kunst und Methode.

1) Wir nehmen also hier einen Irrthum zurück, in dem wir bisher geschwebt haben. Wie sind wir zu diesem Irrthume, oder

zu dem Satze gekommen, der jetzt als irrig zurückgenommen wird? Erinnern wir uns des Ganges. Nicht in A, der Einheit von S und D, kann es liegen, noch im Disjunktionspunkte, sondern in der Einheit beider; sahen wir unmittelbar ein, getrieben durch ein mechanisch-wirkendes Vernunftgesetz, also faktisch: was der erste Schritt war. Wir erhoben uns hierauf, welches der zweite Schritt war, zur Auffassung des allgemeinen Gesetzes dieser Begebenheit, das wir natürlich nur so auffassen konnten: In einer unmittelbar sich aufdringenden Einsicht wird eine Disjunktion, als an sich gültig, vernichtet, und eine, weiter gar nicht zu beschreibende Einsicht schlechthin gesetzt. Was thaten wir denn nun da zuletzt? Ausserdem, daß wir die Bestimmtheit der Disjunktionsglieder A und ., und eben so die Bestimmtheit der Einheit aufgaben, und Disjunktion, so wie für sich bestehende Einheit überhaupt und schlechthin setzten, wo die Möglichkeit des Verfahrens allerdings Wunder erregen und zu einer Frage veranlassen könnte, — ausser diesem, sage ich, thaten wir in der That nichts Neues, sondern faßten nur historisch auf die Regel der Begebenheit, stets getragen von dieser Begebenheit, und ohne alle Stütze unserer Aussage, wenn diese ausgenommen wäre. Daher behielt diese unsere zweite Einsicht, ungeachtet sie an dem erst bemerkten Ingrediens etwas Genetisches zu haben scheint, doch am zweiten ein bloß faktisches Ingrediens; und es bestätigt sich daher schon hier, am eigentlichen Hauptpunkte, was wir gestern als den Grund des unterbrochenen Zusammenhanges zwischen den Disjunktionsgliedern angaben, daß unsere ganze Einsicht noch nicht rein genetisch, sondern zum Theil noch faktisch sein dürfte. Diese, im concreten Falle sich ergebende, durch den zweiten Schritt auf ihre allgemeine Regel gebrachte Einsicht nannten wir nun reines, absolutes Licht, bloß in der Rücksicht, weil sie ihrem Gehalte nach unmittelbar, ohne irgend eine Prämisse oder Bedingung sich ergab: der Form nach aber blieb sie faktisch, und bedingt durch die vorausgehende Vollziehung am concreten Falle. Daß es hierbei sein Bewenden unmöglich haben könne, hätten wir schon aus Folgendem schließen können: Obgleich die Disjunktion des Be-

griffes in A und . als ungültig aufgegeben wurde, so lag doch in dem, was Absolutes selbst sein sollte, eine neue Disjunktion, indem es vernichtend und setzend zugleich war, das Erste durch sein formales Sein, das Zweite durch sein Wesen; aber keine Disjunktion kann absolut und bloß faktisch sein, sondern sie muß genetisch werden, so gewiß sie Disjunktion ist; denn die Disjunktion ist ja überhaupt in ihrer Wurzel genetisch. (Dergleichen Bemerkungen, wie die eben gemachte, bringen zwar in der Sache nicht weiter, aber sie erhöhen an jener die Freiheit des Selbstbesitzes und der Reproduktion, und erleichtern das Verständniß des Folgenden). Resultat: weil unsere erste Annahme sich zum Theil noch auf faktische Einsicht gründete, haben wir sie aufgeben müssen. —

Ferner, wie sind wir denn nun zu dieser Einsicht des Aufgebens, und zu dem Höhern, an welches wir es aufgaben, gekommen? Wenn Sie sich erinnern, durch die, freilich nur in faktischer Evidenz gegebene, Unterscheidung zweier Weisen des Lichtes, zu sein und zu leben: der innern und der äussern; und der genetischen Einsicht der letztern, oder der Frage, wie es zu einem absoluten Innern, als innern, kommen solle; also eben durch die Erhebung in genetische Ansicht dessen, was vorher nur verblaßt und faktisch gedacht wurde. Uebrigens gestand ich, wie es ja offenbar ist, und Jeder sich erinnern wird, daß diese ganze Disjunktion zwischen Innerm und Aeusserm doch nur in faktischer Ansicht liege. Für wiederholende Zuhörer noch dies: der hier gemachte Unterschied zwischen innerm und äusserm Leben des Lichtes ist derselbe, der im ersten Vortrage als Unterschied zwischen immanenter und emanenter Existential-Form so wichtig und bedeutend wurde.

B und L, beides sind nur Begriffe: der erste lediglich Disjunktion überhaupt, welche Disjunktion weiter keine Rechenschaft über sich zu geben vermag, d. h. deren Glieder, auf dem Standpunkte, auf dem wir hier stehen, eben nur zwei Glieder sind, ohne allen sonstigen Unterschied. L aber ist nicht überhaupt Disjunktion, sondern eine bestimmte, in Sein und Bild, welches letztere wenigstens als Princip der Disjunktion überhaupt

eben sowohl seinen innern bleibenden Gehalt hat, als S als Princip der Einheit. Seine Disjunktionsglieder sind daher nicht nur eben zwei Glieder überhaupt, sondern sie haben auch sonst einen innern Unterschied. L ist daher auf unserm Standpunkte noch gar nicht vernichtet, noch von ihm aus zu vernichten. Sollte es nun doch zu seiner Vernichtung kommen müssen, wie sich dies a priori versteht, indem wir ausserdem in einer Synthesis post factum befangen blieben; so müßten dazu ganz andere Mittel angewendet werden, als die sind, in deren Besitz wir uns dermalen befinden. — Um nun diesen jetzt wiederholten, und von allen Seiten in unser System eingepaßten Punkt, von welchem ich gestern sagte, daß er selber schon ein Theil des Verfahrens sei, das wir zur Lösung unserer nächsten und ersten Aufgabe anzuwenden hätten, auch in Beziehung auf diese Aufgabe zu charakterisiren: B und L, so wie sie vor diesem unserm Punkte waren, sollen auf Einheit zurückgeführt werden; dies wird also geschehen müssen, daß B so scharf durchdrungen werde, daß man es als genetisches Princip von L einsehe u. v. v. Es ist daher entweder unserer Willkühr, oder vielleicht unserer über ihre Maxime vor ihrer Anwendung vorher nur nicht Rechenschaft geben könnenden philosophischen Kunst überlassen, bei welchem der beiden Glieder wir anheben wollen. In dem eben erörterten Punkte ist angehoben worden bei L, so wie damals die Sache stand; und es ist aus diesem L allerdings genetisch der Begriff hervorgegangen, indem L sich selber in dem Begriff verwandelt hat. Oder dieses bestimmter ausgesprochen: unsere eigene, damals nicht sichtbare Betrachtung, die wir selber lebten, und in ihr aufgingen, über das damals gültige L hat sich in sich selber gespalten, und in dieser Spaltung eben L vernichtet zu $\frac{0}{B}$; also beide, wie sie jetzt dastehen, aus sich erzeugt. — Nun bemerken Sie wohl, daß diese Veränderung der Ansicht, keinesweges etwa bloß eine Veränderung des Wortes und des Zeichens, sondern daß sie eine wahrhaft reale Veränderung ist; denn das vorher hier stehende, ob es L oder B hieß, Licht oder Begriff genannt wurde, sollte sein das Ab-

solute, was eine reale Aussage ist, und sollte sich scheiden in B und S, was gleichfalls eine reale Aussage ist, welche beide vereint einen synthetischen, das Absolute bestimmenden Satz ausmachen. Diesem Satze nun, in seinem Wesen, — völlig unabhängig von den Ausdrücken und Zeichen, an welchen man dieses Wesen realisirt und darstellt, — wird widersprochen durch den realiter gegenüberstehenden Satz: das Princip der Disjunktion in Sein und Denken ist nicht das absolute, sondern ein untergeordnetes: (wie man dieses untergeordnete nun weiter nennen und bezeichnen möge:) im Absoluten aber ist beides nicht geschieden. Hieraus folgt nun zuvörderst eine andere Berichtigung, nicht sowohl unserer Ansicht, als vielmehr nur unserer Art, sich auszudrücken. Es sollte zwei verschiedene Disjunktionsfundamente geben, zwar freilich in einer Einheit wieder zu vereinigen, die aber doch immer durch zwei so verschiedene Grundprincipien, wie bisher das Licht an sich, und sein stellvertretender Begriff erschienen, weit genug auseinander gehalten wurden. Jetzt fällt alle Disjunktion in Einen und denselben Begriff, und dieser dürfte daher sehr leicht das Eine sich ewig gleiche Disjunktionsmoment geben, das nicht einmal in der ursprünglichen, sondern nur in der secundären Erscheinung, der Erscheinung als Erscheinung, — als ein Doppeltes erscheint. —

Daß ich zurückkehre. L, wie die Sache vorher stand, als genetisches Princip von B einzusehen u. v. v., war der Geist unserer Aufgabe. Von L aus haben wir es versucht: der Versuch hat den so eben näher beschriebenen Erfolg gehabt, und die Sache steht nicht mehr, wie vorher, sondern wie das Schema lehrt. Der Geist der Aufgabe bleibt derselbe, bei aller Veränderung der Ansichten, eben weil er Geist ist: L durch B und umgekehrt. Unser wahres L ist dermalen = 0, und daß diesem unmittelbar nicht weiter beizukommen ist, ist klar: es vernichtet alle Einsicht. Jener erste Weg wäre daher durch den ersten Versuch schon erschöpft. Es bleibt uns nichts weiter übrig, als uns an B zu halten, und zu versuchen, ob wir dadurch — nicht 0; denn dieses bleibt rein unveränderlich und unbestimmbar, — sondern als unser eigenes Höchstes, das wir jetzt sind und leben,

etwa weiter bestimmen können. Also — eine neue ordnende Eintheilung, die Bestimmung von B aus, wäre der zweite Haupttheil unseres dermaligen Verfahrens.

Daß ich nur hierüber gleich vorläufige Winke gebe, und dadurch auf die morgende Vorlesung Sie vorbereite, und Ihnen eine ungefähre Uebersicht vorausschicke!

Das innere durchaus unveränderliche Wesen des Begriffes ist schon aus einer frühern Untersuchung bekannt als ein Durch. Zwar hatte diese Einsicht, obwohl sie selbst in ihrem Inhalte gar nicht faktisch, sondern rein intelligent war, einen faktischen Träger: die Construction des Bildes und Abgebildeten, und die Indifferenz der Consequenz zwischen beiden. Dennoch wird es uns erlaubt sein, dieses Grundcharakters des Begriffes uns vorläufig zu bedienen, wenn es uns nur gelingt, in diesem Gebrauche seinen faktischen Ursprung zu vernichten. Es läßt sich ohne Weiteres absehen, wenn man ein Durch nur ein wenig energisch umfaßt, daß dasselbe Princip einer Disjunktion sei. Nur wird immer dieselbe Frage wiederholt werden müssen, die schon oben bei derselben Gelegenheit vorkam: wie soll es mit diesem, — bei aller Fähigkeit, mit der es zum Leben ausgerüstet ist, eben vermittelst der Durchheit, des Fortgehens von Einem zum Andern, wenn es nur einmal in Gang gebracht wäre, — dennoch in sich todten, eben weil es keinen Grund in sich hat, zur Verwirklichung zu kommen, — wie soll es, sage ich, mit diesem also beschaffenen Durch, jemals zum Leben kommen? Wie wäre es, wenn grade das inwendige Leben des absoluten Lichtes = 0, sein Leben wäre, und dadurch zuvörderst, das Durch selber ableitbar würde aus dem Lichte, durch den Syllogismus: soll es zu einer Aeusserung, — äussern Existenz, des immanenten Lebens, als solchen kommen, so ist dies nur an einem absolut existenten Durch möglich. Es muß aber zu einer solchen Aeusserung kommen; denn das absolute Durch, d. h. der ursprüngliche Begriff, oder die Vernunft existirt absolut, wie Jeder freilich nur in sich selber finden kann. — Ferner, wie wäre es, wenn grade dieses lebendige Durch (lebend freilich durch ein fremdes Leben, aber doch lebend) als Einheit des Durch sich spaltete in

Denken und Sein, d. h. in sich selber, und in den Urquell seines Lebens? Diese Spaltung, als die des stehenden Durch, als solchen, wäre aus demselben Grunde durchgreifend, und von ihm und seinem Leben unabtrennlich. Wie wäre es, wenn es nicht unmittelbar in diesem seinem Wesen als Durch befangen, sondern dasselbe selbst wieder objektivirend und ableitend wäre; wie wir selber ja so eben es gethan haben, es daher wohl kennen müssen, — welche Objektivirung und Ableitung ja auch wohl nach dem Gesetze des Durch kommen konnte, da es in der Wurzel nichts Anderes ist, als ein Durch: — wie wäre es, wenn in dieser Deduktion und Ableitung es sich nun spaltete auf die zweite Weise? Nun habe ich in allen diesen jetzt aufgeführten »wie wäre es« 0 immer nur betrachtet als Leben; aber es ist nicht bloß dies, sondern unzertrennlich mit dem Leben vereinigt, was wir durch den bloß negativen Begriff der Realität fassen. Ist es nun unzertrennlich vom Leben, und lebt das Leben ein Durch, so lebt es als absolute Realität, aber, da es ein Durch ist, eben nur im Durch, und als Durch. Nun überlege man, was daraus folgt, wenn die Eine, absolute, nur unmittelbar zu lebende Realität in die Form des absoluten Durch eintritt. Ich sollte denken, dies: daß sie an keiner Stelle aufgefaßt werden kann, ohne daß dem Gefaßten entstehe ein antecedens, durch das es sein soll; und, da es ja selber nur als Durch gefaßt wird, ein consequens, das durch dasselbe sein soll; und daß dies durchaus bei allem Auffassen der Realität unausbleiblich erfolgen müsse: kurz, daß die bekannte unendliche Theilbarkeit, bei absoluter Continuität, als das Grundphänomen alles unseres Wissens, — mit einem Worte das, was die W.-L. Quantitabilität nennt, als unabtrennbare Form der Erscheinung der Realität, entstehe.

Ich habe in diesem letzten kurzen Absatz meiner Rede den gesammten Inhalt der W.-L. zusammengedrängt. Wer dies gefaßt hat, und es ihm als nothwendig einleuchtet, — die Prämissen aber und Bedingungen dieser Evidenz sind schon vollständig gegeben, — der kann nun hier nichts Neues mehr lernen und er kann nur das Eingesehene sich durch Analyse noch deut-

licher machen. Wer es noch nicht eingesehen, der ist wenigstens zur künftigen Einsicht gut vorbereitet. Für den Einen wie für den Andern morgen die Fortsetzung.

XI. Vortrag. Es gelang mir gestern in einigen wenigen kurzen Zügen, das Wesen und den ganzen Inhalt der W.=L. hinzustellen. An der rechten Stelle Zeit verlieren, heißt, sie gewinnen; darum will ich die heutige Stunde, gegen mein anfängliches Vorhaben, dazu anwenden, um über diese kurze Schilderung weitere Betrachtungen anzustellen. Je fester wir zum Voraus über die Form sind, desto leichter wird uns die wirkliche Bearbeitung des Inhaltes in dieser Form werden.

B = Durch; worin Disjunktion liegt. »Wenn es mit diesem Durch,« sagte ich, »nur zum Leben zu bringen wäre«: es hat bei aller Anlage des Lebens, dennoch in sich selber nur den Tod. Es wird zuträglich sein, über diese Aeusserung weiter nachzudenken, indem an ihr das Durch so klar verstanden werden kann, wie es bisher wohl noch nicht verstanden ist; dieses Durch, was nach dem Vorhergehenden doch die Hauptsache abgiebt in unserer ganzen Untersuchung. Was es heiße: es kommt wirklich zu einem Durch, es wird ein Durch vollzogen, es ist ein Durch existent, ist wohl unmittelbar klar. Ich glaube ferner, daß Jedem, der über die Möglichkeit dieser Existenz nachdenkt, einleuchten werde, es gehöre dazu, ausser dem bloßen Durch, der Form nach, noch Etwas: im Durch liegt bloß die formelle Zweiheit der Glieder; soll es zu einer Vollziehung desselben kommen, so bedarf es eines Uebergehens von Einem zum Andern, also es bedarf einer lebendigen Einheit zur Zweiheit. Es ist daraus klar, daß das Leben als Leben nicht im Durch liegen könne, obwohl die Form, welche hier das Leben annimmt, als ein Uebergehen von Einem zum Andern, im Durch liegt: — so wie denn überhaupt das Leben schlechthin von sich selber ist, und nicht vom Tode genommen werden kann. — Resultat: Existenz eines Durch setzt ein ursprüngliches, an sich

gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst begründetes Leben voraus.

Dies sehen wir nun ein; was liegt denn nun in dieser Einsicht? Offenbar führt die im Setzen einer Existenz des Durch gebildete Einsicht, und die Frage nach der Möglichkeit dieser Existenz, das Leben, im Bilde nämlich und Begriffe, bei sich. Das Leben ist daher in dieser Einsicht in der Form eines Durch, d. i. nur mittelbar erfaßt. Die Erklärung des Durch ist selber ein Durch. Das Erste setzt seine Glieder in Einem Schlage; und ist eben in der Einsicht, also durch das erklärende Durch, gesetzt, als sie in Einem Schlage setzend. Das Erste setzt, in derselben Rücksicht, und was die innere Bedeutung, den Gehalt betrifft, seine Glieder nicht in Einem Schlage, sondern das Leben soll die Bedingung und die Existenz des Durch, das Bedingte, also das Erste im Begriffe als Begriffe, in der Wahrheit und an sich, das antecedens, das Letztere das consequens sein: — beide sichtbar nur in Beziehung auf einander, und nur in dieser Beziehung zu unterscheiden. — Der Mittelpunkt von Allem bleibt hier der Begriff. Er construirt ein lebendiges Durch, und dies zwar problematisch. Soll dieses sein, so folgt daraus die Existenz des Lebens. Es ist unmittelbar klar, daß ein problematisches Soll sich auf gar kein Dasein gründet, sondern lediglich ist im Begriffe und hinfällt, wenn der Begriff hinfällt: daß sonach in ihm, diesem Soll, der Begriff sich ankündigt, als rein, und an sich existirend, und als Schöpfer und Erhalter aus sich, von sich, durch sich. Das Soll ist eben der unmittelbare Ausdruck seiner Selbstständigkeit; aber ist seine innere Form und Wesen selbstständig, so ist auch sein Inhalt selbstständig; daher die Existenz eins Durch kündigt sich hier an, als durchaus absolut und a priori, keinesweges gegründet wieder auf eine andere, ihr etwa vorhergehende wirkliche Existenz. Er daher, der Begriff, ist hier das antecedens, und absolute prius zu dem problematischen Gesetztsein der Existenz des Durch: und die letztere ist nur sein, des Begriffes, Ausdruck, das, was durch ihn ist, und wodurch er, als Begriff, sich als absolutes, inneres Durch bewährt. W. d. E. w. — In dieser seiner Lebendig-

keit verwandelt er sich nun in Einsicht, die sich selbst schlechthin macht, — Einsicht eines nothwendig vorauszusetzenden Lebens an sich und von sich. — Ich kann daher aufsteigend sagen: der absolute Begriff ist Princip der Einsicht oder Intuition, und diese das Leben an sich, nämlich das in der Intuition. Es erscheint sehr wohl als möglich, die Existenz eines Durch zu denken, nämlich flach und verblaßt, ohne daß Einsicht eines vorauszusetzenden absoluten Lebens entstehe. Mit voller Energie und Lebendigkeit muß diese Existenz zu diesem Zwecke gedacht werden: nur sage ich (und es ist dies ohne Weiteres klar), in jener Verblassung ist das Durch überhaupt gar nicht gedacht, wie es hier gedacht werden soll, als genetisches Princip; denn wäre es so gedacht, so würde eben einleuchten, was einleuchten soll. Somit ist der wahre Mittelpunkt, das eigentlich ideale prius, nicht einmal mehr der Begriff, sondern das inwendige Leben, dessen posterius erst der Begriff ist; und nicht, wie oben gesagt wurde, das Soll ist der höchste Exponent der Selbstständigkeit der Vernunft, sondern die Erscheinung der innern Energie. (Wenn ich Sie auffordere, energisch zu denken, fordere ich Sie eigentlich auf, ursprünglich vernünftig zu sein!) Das problematische Soll ist wieder Exponent dieses Exponenten: und nicht, wie erst gesagt wurde, ist der Begriff das Princip der Intuition, sondern das innere, unmittelbar nur seiende, und gar nicht erscheinende Leben der Vernunft, welches als Energie erscheint — (welche Energie ja offenbar wieder der Ausdruck eines in sich selber immanenten Durch ist —) dieses innere Leben, sage ich, ist Princip des Begriffes und der Intuition zugleich und in demselben Schlage: — also das absolute Princip von Allem. — Dies, sage ich, wäre idealistisch argumentirt.

Nachdem wir dies also getrieben haben, lassen Sie uns höher steigen, um den eigentlichen Geist, und die Wurzel dieser Argumentations-Weise kennen zu lernen. Ohne Weiteres leuchtet ein, daß wir unser ganzes Verfahren so hätten aussprechen können: die Intuition eines ursprünglichen und absoluten Lebens sei, wie und aus welchem Princip kommt sie zu Stande? Construire mir einmal nach, oder begreife in seinem Werden dieses

Sein; — dies ist denn nun wirklich und in der That geschehen, und als genetisches Princip dieses Seins ist ganz richtig das innere Leben der Vernunft als ein lebendiges Durch abgeleitet. Also der Grundcharakter der idealen Ansicht ist, daß sie ausgeht von der nur problematischen, daher absolut in ihr selber begründeten Voraussetzung eines Seins: und es ist sehr natürlich, daß sie dasselbe Sein, welches sie als absolut vorausgesetzt, in der genetischen Ableitung wieder als absolut findet: indem sie ja gar nicht darauf ausgehet, sich zu vernichten, sondern sich nur genetisch zu erzeugen. Also, die Maxime der äussern Existential-Form ist das Princip und der charakteristische Geist der idealistischen Ansicht. Durch sie wird die Vernunft, welche wir als ein lebendiges Durch schon sehr gut kennen, zum Absoluten; wird es, sage ich, in der Genesis, weil sie es schon ist in der stehenden Voraussetzung. Die absolute Vernunft, als absolute, ist daher Durch = äusserer Existential-Form. Eben an diesem Durch, wobei es schlechthin bleibt, zeigt sich das Vorausſein und absolute Sein, innerlich stehend, ruhend und todt; an der Problematività̈t dieses Seins zeigt sich das innere, auch schon gesetzte, Leben der Vernunft. Es ist nun noch beizubringen, was an sich klar ist, daß die idealistische Ansicht, da sie ein faktisches Sein voraussetzt, nicht rein aufgeht in der Genesis, daß sie daher nicht der wahre Standpunkt der W.-L. ist. Dies war auch aus einem andern Ausdrucke klar: in der idealistischen Ansicht ist, oder lebt die Vernunft, als absolute Vernunft. Lebt sie aber nur als absolut (im Bilde dieses Als); so lebt sie nicht absolut, ihr Leben oder ihre Absolutheit ist selber durch ein höheres Durch vermittelt, wovon sie in diesem Standpunkte nur das posterius ist. — Soviel zur scharfen, eindringenden Kritik der idealistischen Ansicht, welches um so wichtiger ist, da Anfänger leicht in Versuchung kommen, in derselben, weil an ihr ihre spekulative Kraft sich zuerst entwickelt, einseitig befangen zu bleiben.

Kehren wir jetzt die Sache um, und fassen sie von der andern Seite. Soll es zu einer Existenz des Durch kommen; so wird ein absolutes, in sich selbst begründetes Leben vorausgesetzt.

Dieses Leben daher ist das wahre Absolute, und in ihm innerlich geht alles Sein auf. Hierdurch ist nun offenbar die Intuition selber vernichtet; nicht zwar als faktisch; denn wenn wir uns schlechthin darauf legen, im Zustande der Energie zu bleiben, und gar Nichts weiter zu bedenken; so werden wir stets finden, daß wir es doch nun in der Intuition auffassen. Dies ist, — daß ich im Vorbeigehen diesen Punkt berühre, — die Hartnäckigkeit des Idealismus, sich, nachdem man sich einmal errungen hat, nicht fahren zu lassen, gegen welche, da es allerdings ein Absolutes ist, durch kein Vernunft-Räsonnement sich etwas ausrichten läßt, sondern welches nur dem Aufgange des Urabsoluten weicht. Man hat dem Gespenste der W.-L., das sich im deutschen Publikum herumtreibt, unter andern auch diese idealistische Hartnäckigkeit zugetraut, ungeachtet man freilich selbst über die Beschuldigung sich nie klar aussprechen konnte: z. B. Reinhold thut dies alle Tage seines Lebens, weil man die wahre W.-L. nicht kennt. Die Sache verhält sich also: der Nichtphilosoph oder Halbphilosoph vergißt sich, oder die absolute Intuition, weil er sie entweder nie gekannt, oder falls er sie gekannt, sie von Zeit zu Zeit wieder vergessen. Der einseitige Idealist, der sie kennt, und sie festhält, läßt sie nie fahren, weil er nichts Höheres kennt. — Daß ich zurückkehre. Durch die Anerkennung des absolut immanenten Lebens ist die Intuition vernichtet in Absicht ihrer genetischen Erklärbarkeit, und in einem Systeme rein genetischer Erkenntniß. Denn ist das immanente Leben in sich geschlossen, und ist in ihm schlechthin alle Realität befaßt; so läßt sich nicht nur einsehen, wie es zu einer objektivirenden und entäussernden Intuition desselben kommen solle, sondern es läßt sich sogar einsehen, daß es zu einer solchen Intuition nie kommen könne, — und selber diese letztere Einsicht läßt sich ihrer Faktivität nach, nicht wieder einsehen, sondern eben nur vollziehen schlechtweg; es ist das in sich selber aufgehende absolute Einsehen. Wie hartnäckig man daher auch auf seinem unmittelbaren Bewußtsein jener Intuition verharren möge; so hilft dies hier Nichts zur Sache; dieses Bewußtsein in seiner Faktivität wird gar nicht bestritten. Es wird nur behauptet,

und bewiesen, daß es nicht nur unbegreiflich sei, sondern sogar begreiflich als unmöglich. Die Wahrheit seiner Aussage an sich also wird geläugnet, keinesweges aber der leere Schein.

Hier liegt nun, daß ich dies im Vorbeigehen bezeichne, die Stätte der Vernichtung unser selber in der Wurzel, d. h. sogar in der Intuition des Absoluten, was denn doch wohl ohne Zweifel unsere Wurzel sein dürfte, und bisher dafür gegolten hat. Wer an dieser Stelle zu Grunde geht, der wird wohl keine Wiederherstellung von einer relativen, endlichen und beschränkten erwarten. Zu dieser Vernichtung kommen wir nun nicht, wie es sonst geschieht, durch Gedanken- und Energielosigkeit, sondern durch das höchste Denken, das Denken des absoluten immanenten Lebens, und durch Aneignung der Maxime der Vernunft, der Genesis oder des absoluten Durch, welches hier seine Anwendbarkeit läugnet, und so sich durch sich selber vernichtet. Dieses so eben geführte und näher charakterisirte Räsonnement ist nun das realistische. In ihm ist gar keine Reihe und keine Mannigfaltigkeit mehr, sondern reine Einheit. — Daß ich Sie zurückversetze in den Zusammenhang! Hier stehen die beiden höchsten Disjunktionsglieder, inneres und äusseres Leben des Lebens, auch immanente und emanente Existential-Form, einander absolut gegenüber, getrennt durch eine unausfüllbare Kluft, und durch den wirklich eingesehenen Widerspruch. Will man sie vereinigt denken, so sind sie eben durch diese Kluft und durch diesen Widerspruch vereinigt. —

Lassen Sie uns jetzt, so wie wir es oben mit der idealistischen Ansicht hielten, ebenso der jetzt vollzogenen realistischen Ansicht einen Geist und Charakter aufdrücken. Offenbar ging die ganze Ansicht von der Maxime aus, auf das faktische Sichbegeben unseres Denkens und Einsehens, und die Erscheinung desselben im Gemüthe gar nicht zu reflektiren, sondern nur den Inhalt dieses Einsehens gelten zu lassen; also mit andern Worten: die äussere Existential-Form des Denkens in uns selber nicht zu beachten, sondern nur die innere desselben Denkens. Wir setzten eine absolute, als Gehalt des Denkens sich offenbarende Wahrheit, die allein wahr sein könne. So wie oben, geschah uns,

wie wir voraussetzten und begehrten; weil der innere Gehalt gelten sollte, so galt er wirklich auch nur allein, und vernichtete, was in ihm nicht lag. Von uns genetisch gemacht, war er es eben. — So viel im Allgemeinen. Lassen Sie uns jetzt diese Voraussetzung einer innern absoluten Wahrheit im Realismus, ihrem eigenen innern Geiste nach, näher schildern. Ich glaube, es giebt keine Mittel, hierüber eine nähere Beschreibung, die denn doch allerdings erfordert wird, zu geben, als folgendes: es erscheint diese Wahrheit an sich als ein lebendiges, durchaus bestimmtes, unveränderliches Bild, das sich selber in dieser Unveränderlichkeit hält und trägt. Nun offenbarte sich diese Wahrheit an sich am absoluten Leben: und es ist sogleich einzusehen, daß sie sich nur an ihm offenbaren konnte; denn das Leben ist, eben so wie sie, das in sich selbst begründete, und von sich selber gehalten und getragen; die Wahrheit ist daher in und durch sich selber nur sein Bild; und wiederum ein Bild des Lebens allein giebt Wahrheit, so wie wir sie beschrieben haben. Nun tritt vermittelst der Wahrheit, als von ihr selber begründet, nur noch hinzu das Bild. — Wir stehen also ungefähr so wie oben zwischen dem Bilde des Lebens und dem Leben an sich, wovon wir einsahen, daß sie dem Gehalte nach, der im Realismus allein gelten sollte, völlig gleich, und nur in der Form, welche der Realismus eben fallen ließ, verschieden sind. Nun ist merkwürdig, daß nur in der Wahrheit als Wahrheit sein sollte B — das sich selber trägt und hält: — wo ja das Erste wieder dem Denken, und das Zweite dem Sein, dem Charakter nach, vollkommen gleich erscheint. — Daß wir daher im Realismus selber, und von ihm aus, wenn wir ihn nur nöthigen, seine Grundannahme sich deutlich zu machen, auf eine Ansicht geführt werden, die dem Idealismus so ähnlich ist, daß sie es wohl selber sein dürfte.

Ohne uns über den letzten Wink, der indessen nur zur Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Folgende hingeworfen sein mag, hier weiter einzulassen; schärfe ich nur und fasse in ein Ganzes zusammen die heutige Vorlesung durch folgende Betrachtung. Der Idealismus sowohl als der Realismus gründeten sich auf

eine Voraussetzung, welche beiden Voraussetzungen, in ihrer Fakticität nämlich, und daß es wirklich hier zu dieser, dort zu jener kam, sich auf eine innere Maxime, ohne Zweifel des denkenden Subjektes gründeten. Beide daher ruhen auf einer faktischen Wurzel, welches weniger merkwürdig ist an dem Idealismus, der Fakticität hinstellt, als an dem Realismus, der in seinem Effekte und Inhalte abläugnet und widerlegt, was er im Grunde selber ist. Beide sind, wie wir gesehen haben, gleich möglich, und, falls man ihnen nur das Anfangen verstattet, gleich consequent im Fortgange; jeder widerspricht auf dieselbe Art dem anderen, der absolute Idealismus vernichtet die Möglichkeit des Realismus; der Realismus die des begreiflichen Seins und der Ableitbarkeit. Es ist klar, daß dieser Widerstreit, als ein Widerstreit der Maximen, nur durch Aufstellung eines Gesetzes der Maximen selber gehoben werden kann; daß wir uns daher nach einem solchen Gesetze werden umzusehen haben.

Wie es mit der Beilegung dieses Widerstreites ausfallen werde, läßt sich ungefähr schon im Voraus abnehmen. Alle bisherigen Aeusserungen der W.-L. zeigen eine Vorliebe für die realistische Ansicht, und die Billigkeit dieser Vorliebe hat sich unter Anderm hier auch daraus ergeben, daß der Idealismus sogar das Sein des Entgegengesetzten unmöglich macht, also entschieden einseitig ist; dagegen der Realismus doch wenigstens das Sein seines Gegensatzes unangefochten läßt. Nur macht er es zu einem unbegreiflichen Sein, und dadurch legt er, was er auch sonst für Vorzüge haben kann, seine Untauglichkeit zum Princip einer W.-L., in der Alles genetisch begriffen werden muß, an den Tag. Vielleicht liegt dem oben im Namen des Realismus geführten Beweise, daß es zu einer entäussernden Intuition des absoluten Lebens gar nicht kommen könne, nur ein Mißverständniß zu Grunde, so daß damit nur so viel gesagt werden sollte, und erwiesen ist: es könne zu einer solchen Intuition, als für sich gültig, und auf sich selber beruhend, nicht kommen; welcher Satz noch sehr füglich einem Zwischensatze Raum ließ: es könne zu dieser Intuition sehr wohl kommen, und müsse unter einer gewissen Bedingung dazu kommen, als bloßem nicht

auf sich selber gegründeten Phänomen. Die Einsicht dieses Zwischensatzes könnte nun etwa den Standpunkt der W.=L. und die wahre Vereinigung des Idealismus und Realismus abgeben: — so daß nun eben die Intuition, rein als solche, was wir oben uns selbst in der Wurzel nannten, die erste Erscheinung, und Grund aller übrigen Erscheinungen würde, und daß dieß gar nicht Irrthum, sondern selber richtige Wahrheit wäre, sie, in allen ihren gleichfalls als nothwendig einzusehenden Modifikationen, als Erscheinung gelten zu lassen: dagegen aber der Schein und Irrthum da eintritt, wo die Erscheinung für das Wesen selber genommen wird; welcher Schein und Irrthum aus der Abwesenheit nothwendig entsteht, sonach aus der Voraussetzung dieser Abwesenheit sich als nothwendig, seinem Grunde und seinen Gestaltungen nach, selber ableiten läßt. Man hat, ich weiß nicht, ob erfunden, oder nur auf die Erfindung gedacht von Stirnmessern, um den Leuten am Kopfe das Maß ihrer geistigen Capacitäten zu nehmen. Die W.=L. könnte sich wohl des Besitzes eines solchen innern Geistes=Maßes rühmen, wenn es sich nur anlegen ließe. Die Regel ist jedes Mal die: Sage mir nur genau, was du Alles nicht weißest und nicht begreifest, und ich will a priori auf's Genaueste alle die Irrthümer und Hirngespinnste angeben, an die du glaubst, und es soll gewiß zutreffen. —

XII. Vortrag. Es hat sich im letzten Conversatorium bei denen, die zugegen waren und über die Sache sich vernehmen ließen, gezeigt, daß sie mir bis in die letzten tiefen Untersuchungen nicht allein recht wohl gefolgt sind, sondern auch, worauf es eben so sehr ankommt, eine umfassende Ansicht des innern Geistes und der äussern Methode der Wissenschaft, die wir hier treiben, sich in ihnen erzeugt hat. Ich setze consequenter Weise voraus, daß es um so mehr mit den Uebrigen, die sich nicht geäussert, eben also sich verhält; abstrahire von Allem, was nicht auf diesem Wege an mich kommt, und trage kein Bedenken, die Untersuchung in der Strenge und Tiefe, in der wir sie angefangen haben, fortzusetzen.

Kurze Wiederholung: Vier Theile. 1) Erzeugung einer Einsicht, die in ihrem Inhalte viel Genetisches haben mochte, aber denn doch gewiß in ihrer Wurzel nur faktisch sein konnte, indem wir ausserdem nicht höher gekonnt hätten. Soll es wirklich zu einem Durch kommen, so wird ein inneres, an sich vom Durch unabhängiges, auf sich selber ruhendes Leben, als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt. Zweiter Haupttheil: diese in uns erzeugte Einsicht machten wir nun selbst wieder zum Objekt, um sie zu zerlegen und zu betrachten in ihrer Form; und da stellten wir uns denn zuvörderst also, daß wir einsahen, unser Begriff von einem wirklichen Durch, oder vielmehr, da doch Alles daran lag, daß dieser Begriff energisch sei und lebendig, das innere Leben dieses Begriffes sei Princip der uns ergreifenden organischen Einsicht eines Lebens jenseits, welches als an sich bestehend, in dieser Einsicht intuirt worden; also Princip der Intuition und des Lebens, in der Intuition, welches Letztere nun eben ausser der Intuition gar nicht vorzukommen braucht, und dessen Bestimmung, als Leben an und für sich selber, nicht an sich gilt, sondern aus der bloßen Form der Intuition, als projicirend ein für sich Bestehendes, in der äussern Existentialform, vollkommen erklärbar ist. Diese Weise, sie anzusehen, da sie ausging von der Energie der Reflexion und sie zum Princip machte, ließ sich nach unserer bekannten provisorisch gewählten und erklärten Terminologie füglich, falls eine andere Ansicht möglich sein sollte, benennen die idealistische Ansicht.

Diese andere Ansicht derselben zum Grunde gelegten Einsicht war aber möglich, und wurde, welches der dritte Theil war, also vollzogen. Das vorausgesetzte Leben an sich soll durchaus und schlechthin Ansich sein; so ist es eingesehen; es geht daher in ihm alles Sein und Leben auf, und es kann ausser ihm nichts Anderes geben. Die angemerkte subjektive Bedingung dieser Ansicht und Einsicht war die, daß man nur nicht hartnäckig auf dem Princip des Idealismus, der Energie der Reflexion beharre, sondern sich nur geduldig jener gegenüberstehenden Einsicht hingebe. Realistische Ansicht. Hierbei noch, nicht als ob ich bei Einem, welcher über die Sache sich erklärt,

Spuren dieses Mißverständnisses getroffen, sondern weil überhaupt leicht darein gefallen wird, wie denn das philosophische Publikum fast ohne Ausnahme in Beziehung auf die gedruckte W.=L. in diesem Mißverständnisse sich befindet, — die Warnung! Halte man diesen Idealismus und Realismus ja nicht für den künstlichen philosophischer Systeme, denen die W.=L. sich hierdurch etwa entgegenstellen wolle: in dem Umfange der Wissenschaft selber angekommen, haben wir es mit der Kritik der Systeme nicht mehr zu thun; sondern es ist der natürliche, ohne alles unser bewußtes Thun in dem gewöhnlichen Wissen, wenigstens in seinen abgeleiteten Aeusserungen und Erscheinungen sich ergebende Idealismus und Realismus: und ungeachtet beide freilich in dieser Weise, und so aus ihren Principien eingesehen, dermalen noch bloß in der Philosophie und insbesondere in der W.=L. vorkommen dürfte; so ist es doch grade die Absicht der letztern, sie als ganz natürliche, und von selbst sich ergebende Disjunktionen und Einseitigkeiten des gewöhnlichen Wissens abzuleiten.

Es werden (welches der vierte Theil) diese beiden Ansichten ihrem innern Wesen und Charakter nach näher bestimmt. — Also grade wie zuerst — erhoben wir uns selber über beide, indem wir ja doch, die wir von der einen zur andern gelangten und nicht eingepfählt waren in ihrer Fakticität; zu der Genesis beider, aus ihren relativen und beiderseitigen Principien: die Einsicht daher, die wir in diesem vierten Theile lebten und waren, war eben so Genesis ihrer, so wie sie selbst Genesis der ersten waren, in der beide zusammenfielen. So sind wir daher, unserm wissenschaftlichen Grundgesetze nach, stets zur höheren Genesis aufgestiegen, bis wir uns ganz in dieselbe verlieren werden.

Wir charakterisirten sie dergestalt: die idealistische Denkart setzte durch ihr bloßes Sein sich in den Standpunkt der Reflexion, machte ihn eben durch sich selber zum absoluten, und ihre weitere Entwickelung war gar Nichts mehr, als die Genesis dessen, was sie ohne alle Genesis, ausser der absoluten ihrer selber, schon war. Sie war daher in ihrer Wurzel faktisch, nicht etwa in Beziehung auf etwas Anderes ausser ihr (z. B. der Kantische höchste Satz:) sondern in Beziehung auf

sich selber. Sie setzt sich eben schlechthin, woraus nun alles Uebrige von selbst folgt; und über dieses ihr absolutes Setzen entbindet sie sich der weitern Rechenschaft. Nicht anders verfährt die realistische Denkart. Sie setzt, mit völliger Abstraktion von der Fakticität ihres Denkens den bloßen Inhalt desselben; als allein gültig, und schlechthin wahr voraus, und vernichtet nun freilich ganz consequent alle andere Wahrheit, die darin nicht enthalten ist, oder, wie dies sogar hier der Fall sein wird, die ihr widerspricht. Dieses Beruhen im Inhalte aber ist selber ein absolutes Faktum, das sich eben, ohne weitere Rechenschaft über sich geben zu wollen, absolut macht, wie das des Idealismus. Beide sind daher in der Wurzel faktisch, und noch ganz abgesehen davon, daß sie, einseitig aufgestellt, jedes das andere aufheben, tragen sie an sich das Zeichen ihrer Untauglichkeit zum höchsten Princip der W.=L. schon in dieser Fakticität. — Es ist, daß ich es noch mit diesen Formeln beschreibe, dies nun auf seiner höchsten Spitze der Widerstreit der beiden absolut zu vereinigenden Glieder: S und B oder der Form und des Inhaltes, oder der äussern und innern Existentialform, oder, im dem vorigen Vortrage, des Wesens und des Daseins. Die absolute Disjunktion scheinen wir zu haben; ihre Vereinigung verspricht die absolute Einheit herbeizuführen, und so unsere Aufgabe gründlich zu lösen.

Stellen wir über diese Lösung noch heute vorläufige Betrachtungen an, — vorläufige, indem wir, um nur auf den Punkt zu kommen, frei fortschreiten werden: — um uns auf die höchste Einheit gründlich vorzubereiten.

Zuvörderst muß klar sein, daß nicht etwa durch Combination, Versetzung u. s. f. des bisher Bekannten, die Aufgabe gelöst werden kann. In Beziehung auf unsere nächsten Zwecke ist alles Bisherige nur Vorbereitung und Schärfung unseres Geistes für die höchste Einsicht: und soll dieses Bisherige noch ausserdem Etwas bedeuten, so kann es zu dieser Bedeutung nur durch die Deduktion aus dem höchsten Princip kommen. Wir müssen jetzt etwas durchaus Neues herbeischaffen, d. h. nach der schon oben beigebrachten Ansicht: gewiß ist uns selber noch irgendwo Etwas

faktisch und concret geblieben. Dieses haben wir aufzusuchen und es genetisch zu durchdringen. Daher ist die Regel, dieses Faktische aufzusuchen. Bei den Ansichten, in denen wir zuletzt, in einer nach der andern, aufgegangen sind, die daher ohne Zweifel das Höchste enthalten, was wir, die W.-L., bisjetzt selber sind, haben wir ihre faktischen Principien nachzuweisen. Eins von beiden müßte genetisch werden. Es fragt sich, welches von beiden?

Das Princip des Idealismus ist, wenn man sich einmal darauf festsetzen will, als absolut unwiderleglich zugestanden. Dies schilt nun der Realismus ohne Weiteres idealistische Hartnäckigkeit und eine falsche Maxime, die er verwirft. Also er läugnet das Princip, und so kann er mit dem Idealismus gar nicht räsonniren. Wiederum von der andern Seite macht der Idealismus sogar das ganze Eintreten des Realismus unmöglich; er ignorirt ihn völlig, kann daher ihm Nichts anhaben, da er für ihn nicht ist. Nun giebt sich der Realismus aber doch offenbar, eben durch sein Abläugnen des idealistischen Princips und durch seine eigene Entstehung aus diesem Abläugnen, für höher; auch bleibt in ihm, eben durch dieses Abläugnen doch noch ein negativer Zusammenhang mit dem Idealismus, da dieser hingegen jenen sogar der Möglichkeit nach ausrottet. Den Realismus daher, mit vorläufiger völliger Abstraktion vom Idealismus, müssen wir hören; und da wir ihn aufgestellter Maßen nicht für absolut gelten lassen, sondern ihn berichtigen wollen, vom Idealismus aus aber nicht gegen ihn streiten können, müssen wir aus ihm selber gegen ihn streiten; ihn selbst mit sich selbst im Widerspruche antreffen. Durch diesen W i d e r s p r u c h, der ja eine Disjunktion in ihm herbeiführt, würde sein faktisches Princip g e n e t i s c h, und in dieser Genesis vielleicht selber Princip eines höhern Idealismus und Realismus in E i n e m werden. Die erste Forderung, das zu genesirende faktische Princip aufzufinden, ist gelöst. Lassen wir also den Realismus in seiner Kraft. Sein punctum probans war das A n s i c h und I n s i c h des Lebens, an welches Merkmal wir uns nun allein halten, und indessen das Leben fallen lassen können. Aus diesem Ansich schloß er die Vernichtung Alles ausser dem Ansich.

Wie bringt er denn nun dieses Ansich selber zu Stande? Construiren wir es ihm nach; energisch denkend das Ansich. Ich sage und fordere Sie auf, dieses selbst zu bedenken, und es unmittelbar als wahr einzusehen: — Das Ansich hat keine Bedeutung, ausser inwiefern es das Construirte, alles Construiren und alle Construirbarkeit durchaus negirt. Bedenken Sie wohl, wenn Sie sagen: so ist's an sich, schlechthin an sich; so sagen Sie: so ist's durchaus unabhängig von meinem Sagen und Denken, und allem Sagen und Denken und Anschauen, und was noch Alles ausser dem Ansich Namen haben mag. So, sagen Sie, müssen Sie das Ansich sich erklären, falls Sie es sich erklären wollen, und jede andere Erklärung gäbe nicht das Ansich. Resultat: das Ansich ist zu beschreiben lediglich als das sein Denken Vernichtende.

Erste überraschende Bemerkung. Hierdurch ist nun zuvörderst der Realismus, den wir in der vorigen Stunde, seiner Folge nach, nur faktisch evident in uns vollzogen, seiner Genesis nach begriffen. Oben entstand uns nämlich die Einsicht und ergriff uns, daß, jenes Leben an sich gesetzt, durchaus Nichts ausser ihm sein könne. So sahen wir ein und konnten nicht anders. Hier sehen wir ein, daß der Realismus, oder wir selber, stehend in seinem Standpunkte, verfährt wie das Ansich, vernichtend schlechthin Alles ausser sich: daß er daher gewissermaßen, wenigstens quoad effectum, das Ansich selbst ist, und mit ihm zusammenfällt, und aus diesem innern Grunde in der Erscheinung unserer, in der letzten Stunde uns ergreifenden Einsicht, Alles ausser ihm vernichtet. Wir haben daher allerdings etwas am Realismus, das vorher nur faktisch war, aus seinem Princip, also genetisch durchdrungen.

Dieses von der einen Seite abgethan, reflektiren wir näher auf unsere eigene oben von uns erzeugte Einsicht und ihr Princip. Ich forderte Sie auf, das Ansich in seiner Bedeutung scharf und energisch zu denken; worauf Sie sodann einsehen würden u. s. w. Sie gestehen zu, daß Sie es ohne dieses scharfe Denken nicht eingesehen haben würden; ja Sie gestehen vielleicht zu, daß Sie ihr Lebenlang gar oft das Ansich gedacht, verblaßt

nämlich, und doch jene Einsicht sich Ihnen nicht erzeugt hat. (Daß es aller Philosophie ohne Ausnahme also ergangen, läßt sich nachweisen: denn wäre irgend Einem diese Einsicht recht lebendig aufgegangen, so hätte es nicht solange bis zur Erfindung der W.-L. gedauert). Also ihre Einsicht der Vernichtung des Denkens am Ansich setzt selber voraus das positive Denken; und der Satz steht so: Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich.

Um sogleich mehrere Folgerungen hinzuzufügen, mit denen ich Sie im Voraus nur bekannt zu machen wünsche: die Vernichtung des Denkens am Ansich wird nicht gedacht in freier Reflexion, wie das Ansich von uns gedacht werden soll, sondern sie leuchtet unmittelbar ein. Dies daher ist, was wir Intuition nannten: und ohne Zweifel, da hier das absolute Ansich liegt, ist dies die absolute Intuition. Das Projektum der absoluten Intuition wäre daher die Vernichtung, das absolute reine Nichts — versteht sich dem absoluten Ansich gegenüber; und so wäre der Idealismus, der eine absolute Intuition des Lebens setzte, in seiner Wurzel, grade durch noch tiefere Begründung des Realismus widerlegt. Als Erscheinung mag er wohl noch wieder vorkommen: für absolut gehalten, wie er sich oben ausgab, ist er jedoch nur Schein; es bleibt daher bei der schon oben angekündigten Vernichtung unser selbst in der Wurzel, dem Absoluten gegenüber.

Die Vernichtung wurde intuirt: das Ansich gedacht. Ich frage, wie und auf welche Weise wurde es gedacht; und erkläre diese an sich dunkle Frage durch die Antwort selber. Nämlich construirten wir etwa dieses Ansich, es zusammensetzend aus Theilen, so wie wir z. B. bald am Anfange unserer Untersuchung die Einheit im Hintergrunde construirten, als nicht die faktisch erscheinende Einheit, noch die Mannigfaltigkeit, sondern eben Einheit beider. Ich sollte nicht glauben, sondern wir setzten es eben schlechthin in reiner Einfachheit hin: und seine Bedeutung, als die eigentliche Construction: Vernichtung des Denkens, leuchtete uns schlechthin ein, ergriff uns, als aus ihm in seiner Einfachheit hervorgehend. Wir daher — es ist dies bedeutend, —

construirten es gar nicht, sondern es construirte sich durch sich selbst.

Unmittelbar mit dieser seiner Construction war nun die Intuition, das absolute Entspringen des Lichtes und der Einsicht verknüpft. Dieses wollen wir jedoch nicht erzeugt haben, indem es offenbar sich selber erzeugt und uns mit sich fortreißt. — Also die absolute Sichconstruction des Absoluten, und das ursprüngliche Licht, sind ganz und gar das Eine, Unzertrennliche, und das Licht geht selber aus dieser Sichconstruction, so wie diese wieder aus dem absoluten Lichte hervor. Es bleibt demnach hiervon einem vorgegebenen Uns Nichts übrig? — und dies wäre die höhere realistische Ansicht. Nun bestehen wir aber doch, und können dies mit Recht, auf der Anforderung, daß wir denn doch das Ansich hätten. Denken und energisch denken, also der lebendigen Sichconstruction, im Lichte des Ansich, uns doch hätten hingeben müssen, und daß wiederum diese Energie die erste Bedingung sei von Allem, welches einen neuen, jedoch höher liegenden Idealismus gäbe.

Hierbei aber giebt es abermals zwei Dinge zu bedenken: zuvörderst, jenes Denkens, oder jener Energie sind wir uns dann doch bewußt, und unsere Berufung, daß sie seien, ohne welches Sein überhaupt sie auch nicht Princip sein könnten, gründet sich ja offenbar nur auf dieses Bewußtsein. Dies aber setzt das Licht voraus. Wenn nun selber das Licht, wenigstens in dieser seiner objektivirenden Gestalt, nicht an sich ausser dem Absoluten wäre, wie es ja nicht sein kann, da ausser dem Absoluten Nichts ist, — sondern seine Quelle im Ansich hätte; so könnten wir uns ja nicht auf das berufen, was selbst, näher untersucht, gegen uns zeugt. Ueberhaupt wäre es, wenn man diese höhere Voraussetzung des Lichtes für alle möglichen Aussagen des Selbstbewußtseins, als der Quelle aller idealistischen Behauptungen, annimmt, der beständige Geist des Idealismus in seiner höchsten Gestalt und sein in der Wurzel zu widerlegender und auszurottender Grundfehler, daß er bei einer Fakticität, aus welcher freilich faktisch nie, aber nur intelligibel herausgegangen werden kann, bei dem objektivirenden Lichte stehen bleibt.

Sodann, welches freilich wieder dasselbe ist, nur von einer andern Seite, ist gegen jene idealistische Einwendung zu bedenken: — Du denkst ja das Ansich nicht, ursprünglich es construirend, — erdenkst es nicht; wie vermöchtest du dies! Auch ist es dir nicht durch Anderes, was nicht Ansich ist, bekannt, sondern es ist dir schlechthin bekannt: also dein Wissen an und durch sich selber setzt es ab, oder wie die Sache wohl richtiger genommen werden dürfte: es setzt sich selber in deinem Wissen und als dein Wissen ab. Das hast du nun gethan, ohne alles dein Wollen, und ohne die mindeste Energie, Zeit deines Lebens; in den verschiedensten Gestalten, so oft du das Urtheil: das und das ist — aussprachst: — und eben, nicht über das Verfahren selbst, sondern wegen der Gedankenlosigkeit dabei hat dir die Philosophie den Krieg gemacht, und dich in ihre Zirkel gezogen. Ueber die Begebenheit selber wirst du demnach deiner Freiheit und Energie kein Verdienst beimessen. Nur, daß du jetzt dieses Verfahrens und seiner Bedeutung dir bewußt worden, missest du deiner Energie bei; gleichfalls wiederum auf Aussage dessen, was sich dir ohne alle Energie ergiebt, der Intuition. Ehe wir dich daher überhaupt hören, müssen wir näher untersuchen, wie weit das Zeugniß dieser Intuition gilt. — Noch dieses zum Schlusse. Das verblaßte Ansich, — ob es nun vorkomme in seiner Einheit, als entweder ertödteter, oder nie lebendig gewesener Begriff eines philosophischen Systems, wie bei uns vor der Einsicht in seine Bedeutung; oder in einer besondern Bestimmung, als ist eines einzelnen Dinges, — ist immer in der Intuition, und ist darum todt. Für uns ist es im Begriffe, und ist darum lebendig, und darum ist für uns in der Intuition Nichts, weil im Begriffe Alles ist. Dies ist nun der allerschärfste Unterscheidungspunkt der W.-L. vor allen möglichen Standpunkten des Wissens, die es nicht sind. Sie begreift das Ansich: jede andere Denkart begreift es nicht, sondern schaut es nur an, und tödtet es in sofern gewissermaßen. Jede dieser Denkarten nun begreift sie selber aus ihrer eigenen heraus, und als deren, nicht zwar absolute, aber privative Negationen. — Was im Aufsteigen von uns, als nicht absolut

gültig, befunden worden, wie der einseitige Idealismus und Realismus, oder noch also befunden werden dürfte, wird sie im Absteigen, eben als solche mögliche Negation der absoluten Einsicht, wiederaufnehmen.

XIII. **Vortrag.** Noch heute, und noch länger werde ich frei heraufsteigen. Frei, sage ich, für Sie, indem ich vor dem Gebrauche die innern Fundamente der Unterscheidungen, welche hier heraustreten werden, nicht angeben kann, sondern sie erst durch den Gebrauch Ihnen bekannt machen muß; ungeachtet wohl eine feste Regel des Aufsteigens meinem Verfahren zu Grunde liegen dürfte. Wird mein Vortrag nur übrigens scharf gefaßt; so ist ungeachtet des erst erwähnten Umstandes dennoch keine Gefahr der Verwirrung; denn wir haben, statt der zuerst hingestellten Wendepunkte L und B, die beiden Ansichten: **Realismus** = Genesis des Lebens; und Idealismus = Genesis des Begriffs. Diese müssen durch die deutliche Darstellung am Freitage und die Wiederholung von gestern bekannt sein. Mit einem Worte, diese Ansichten sind unsere dermaligen Leiter, bis wir zu ihrem Einheitsprincip kommen, und dann ihrer **unmittelbar** entbehren können. Hier wird nun, wenn irgendwo, das Vermögen erfordert, das Hingestellte fest und unverrückt, in seiner Sonderung von Allem, was wohl in der Vernunft damit verbunden sein dürfte, festzuhalten; ausserdem überspringt man, und greift der Forschung vor, und die Genesis zwischen dem erst gefaßten und seinem höhern Gliede, auf die es eigentlich ankommt, wird nicht gefaßt, sondern beide fließen faktisch in einander. Man greift vor, sagte ich; aber nicht eigentlich **man**, nicht der Ich ist es, dem dies begegnet, sondern die mechanisch fortfließende spekulative Vernunft. (Denn daß ich dies im Vorbeigehen anmerke: die einmal angeregte und in den Gang gebrachte Spekulation, wie ich zum Theil weiß, daß sie in Ihnen wahrhaft in Gang gebracht ist, ist so thätig und lebendig, als die empirische Ideenassociation es immer sein mag, weil sie einen freiern, leichtern Aether um sich hat: und man hat, in die-

ser Welt einmal angekommen, eben so sehr gegen die Sprünge der Spekulation zu wachen, als vorher gegen die Hartnäckigkeit des Empirismus. Besonders warne ich diejenigen vor dieser Gefahr, denen die Objekte der gegenwärtigen Untersuchungen sehr leicht vorkommen: ich rathe Ihnen, sich dieselben ein wenig schwerer zu machen; denn jener Schein der Leichtigkeit dürfte wohl den Verdacht erregen, daß die Sache mehr mit der spekulativen Phantasie, als mit der reinen, ewig ruhigen Vernunft gefaßt worden.)

Zur Sache.

Das Ansich leuchtete unmittelbar ein, als durchaus unabhängig von seinem Wissen oder Denken, daher als dasselbe, in seinem eigenen wesentlichen Effekte, falls man ihm einen solchen zuschriebe, völlig vernichtend. In diesem unmittelbar wahren und klaren Begriffe construirten nicht Wir das Ansich, sondern es construirte sich selber, wie uns gleichfalls einleuchtete, so wie es in der Construction war, als vernichtend das Denken; — mit welchem Begriffe nun die unmittelbare Einsicht, das absolute Licht, unmittelbar vereinigt war und gleichfalls einleuchtete. Also das absolute Ansich offenbarte sich als Quelle des Lichtes, daher das Licht keinesweges als ein ursprüngliches: — welches jetzo das Erste sei, und offenbar das Gepräge eines höhern Realismus an sich trägt.

Gegen diesen Realismus versuchte sich nun ein anderer Idealismus zu erheben, hervorgehend aus dem Grunde: damit wir das Ansich einsahen, als vernichtend das Sehen, mußten wir ja energisch auf dasselbe reflektiren. Also, ungeachtet wir nicht läugnen können, daß es sich selber construirt und mit sich das Licht, war doch dieses Alles bedingt durch unsere energische Reflexion, diese sonach das höchste Glied von Allem. — Offenbar ist dies, als sich stützend auf absolute Reflexion, Idealismus, und als nicht, wie der vorige, auf die Reflexion eines Bedingten, der wirklichen Vollziehung eines Durch, um dazu die Bedingung einzusehen, — sondern auf der Reflexion des unbedingten Ansich beruhend, ein höherer Idealismus.

Diesen Idealismus haben wir nun vorläufig niedergeschlagen

durch folgende Betrachtung. — Du daher, würden wir ihn, personificirt gedacht, anreden, — du denkst das Ansich; dies ist dein Princip. Woher weißt du denn dies? Du kannst mir nicht anders antworten und wirst nie eine andere Antwort aufbringen, als diese: ich sehe es eben, bin mir desselben unmittelbar bewußt, und zwar siehst du es, schlechthin objektiv und intuirend. — (Der letzte Punkt ist wichtig, und ich will ihn näher auseinandersetzen: Auch im Realismus wird schlechthin eingesehen die Sich-Construction des Ansich; aber sie wird eingesehen, d. h. es wird hineingesehen auf ein Lebendiges in sich selber, und dieses Lebendige reißt die Einsicht mit sich fort, wie wir dasselbe Verhältniß bisher schon mehrmals an jeder, von uns als genetisch aufgestellten Evidenz gefunden haben. Ungeachtet nun allerdings auch die rein objektivirende Intuition über der Genesis zu schweben scheint, so wird doch diese sogleich zur Genesis, und mit der Genesis fortgerissen. Es scheint daher in dieser Einsicht nur Vereinigung der äussern und innern Existenzialform der Fakticität und der Genesis angedeutet zu sein. Ganz anders verhält es sich mit dem Sehen seines Denkens, worauf der Idealismus sich beruft. Wir werden nämlich hier ohne Zweifel nicht behaupten wollen, daß wir dem Denken, als Denken, d. i. als erzeugend das Ansich, im Erzeugen zusehen, so wie wir dem Ansich, im Erzeugen seiner Construction allerdings wirklich und in der That zusehen; sondern es fügt sich nur unmittelbar zum an sich undurchsichtigen, und absolut nur faktisch hinstellbaren Denken, die Intuition; so daß durchaus zweideutig bleibt, ob das Denken aus dieser Intuition, oder die Intuition aus dem Denken entspringe, oder ob vielmehr beide nur die Erscheinungen einer ihnen zum Grunde liegenden, verborgenen Einheit seien. Falls es nöthig sein sollte, dies noch deutlicher zu machen. Könntest du wohl jemals wirklich klar und energisch denken, wovon hier eben die Rede war, ohne dir dessen bewußt zu sein; und umgekehrt, könntest du wohl eines solchen Denkens dir bewußt sein, ohne anzunehmen, daß du wirklich und in der That dächtest? Würde dir wohl der geringste Zweifel über die Wahrheit dieser Aussage deines Bewußtseins

übrigbleiben? Ich denke, nein. Es ist daher freilich klar, und unmittelbar faktisch, daß du das wirkliche Denken von dem Bewußtsein desselben, und umgekehrt, nicht trennen kannst, und daß in dieser Fakticität dein Denken seine Intuition, und diese Intuition die absolute Wahrheit und Gültigkeit seiner Aussage setzt, und hierüber machen wir dir nicht den Krieg. Aber du kannst das genetische Mittelglied dieser beiden Disjunktionsglieder nicht angeben. Du bleibst daher in einer Fakticität befangen. Dagegen aber ist die Genesis, welche in der gegenüberstehenden, realistischen Ansicht sich ergeben hat, dir zuwider; nämlich, das Eine Glied deiner Synthesis, dein vorgebliches Denken, kennen wir dort gar nicht. Dasjenige aber, auf welches du dich zur Bewahrheitung deines Letztern beriefst, kennen wir, obwohl nicht unmittelbar, dennoch in seinem Princip. Ich sage nicht unmittelbar; ein bloßes, absolut ein Faktum aussagendes Bewußtsein, wie das deinige, laut der so eben gegebenen nähern Erörterung, ist, kennen wir dort eben so wenig. Aber in seinem Princip, sagte ich: dein Bewußtsein setzt auf alle Fälle Licht voraus, und ist nur eine Bestimmung desselben: aber das Licht ist eingesehen worden, als selber hervorgehend aus dem Ansich, und seiner absoluten Sich-Construction; geht es aber aus dem Ansich hervor, so kann dieses nicht hinwiederum, wie du willst, aus jenem hervorgehen. In deiner Behauptung, daß du denkest, weil du dir dessen bewußt bist, mußtest du dein Bewußtsein als das absolute setzen, aber sogar die Quelle dieses Bewußtseins, das reiche Licht ist nicht faktisch angesehen, was uns auf dieselbe Stufe mit dir bringen würde; sondern genetisch eingesehen (was mehr bedeutet), als selber nicht absolut. Und so wäre dieser neue Idealismus theils weiter bestimmt; er setzt nicht einmal, wie es zuerst schien, eine Reflexion, die nach ihm bloß dem Denken anheim fällt, sondern er setzt die unmittelbare Intuition dieser Reflexion, als das absolute; ist daher von dem erstern sogar generisch verschieden: theils ist er, als in der Wahrheit gültig, widerlegt, wiewohl, seiner Erscheinung nach, noch nicht abgeleitet. Vorausgesetzt, daß er Ihnen recht klar geworden sei, halten Sie sich nun an diesen, und lassen Sie den tiefern fallen

Beiläufig: ich habe hier im Vorbeigehen und aliud agendo den sehr wichtigen Unterschied berührt, zwischen bloßer faktischer Ansicht, wie die unseres Denkens des Ansich, und genetischer Einsicht, wie die der Sich-Construction des Ansich. Unserm Denken, als Denken, verbaliter als Erzeugen, können wir, laut der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins, nicht zusehen; wir sehen es nur, indem es ist, oder sein soll, und es ist schon oder soll sein, indem wir es sehen; dagegen wir das Ansich sehen als seiend, und sich construirend zugleich und umgekehrt. Dieser Punkt wird natürlich, als höherer Disjunktionspunkt einer noch höheren Einheit, wieder vorkommen müssen, und sehr bedeutend werden. Indessen sei er eingeschärft, und zur Erläuterung desselben noch folgende historische Nebenbemerkung beigebracht, welche als solche für den Liebhaber den Werth haben möge, den sie haben kann. — Zugleich kann sie zu einer äussern Probe dienen, ob man mich wirklich verstanden.

Reinhold, oder, wie Reinhold behauptet, Bardili will das Denken als Denken zum Princip des Seins machen. Sein System stände daher, nach der allerliberalsten Erklärung, etwa in dem so eben von uns beschriebenen Idealismus, und es müßte angenommen werden, daß er das Denken des Ansich, so wie wir es vorgestern vollzogen haben, meine. Nun ist er zuvörderst sehr weit entfernt, dieses Ansich, so wie wir es gethan haben, als vernichtend das Sehen, sich klar zu machen; sodann aber, welches schlimmer ist, beruft er sich in Absicht der reellen Existenz desselben, mit welcher er überhaupt sich nicht einläßt, und welche er zuletzt wohl nur wiederum faktisch, aus der Existenz der einzelnen Dinge, würde beweisen können, — gar nicht auf das Bewußtsein, woran er von mir erinnert worden, was aber bei ihm verloren ist, weil er wohl sieht, daß er dadurch in einen Idealismus würde verwickelt werden, er aber vor jedem Idealismus einen unüberwindlichen Schreck bekommen zu haben scheint. Sonach steht erstens sein Princip ganz in der Luft, und er bestrebt sich, einen Realismus aufzubauen auf dem absoluten Nichts; und er könnte zu demselben nur getrieben wer-

den durch die Verzweiflung, nach der Regel: da es mit Allem, womit ich es bisher versucht, nicht gehen wollte, so muß es wohl mit dem letzten, was in meinem Gesichtskreise allein noch übrig ist, gehen. Zweitens, und in dieser Rücksicht besonders habe ich die Bemerkung beigebracht: da das Denken sich, als Denken erzeugend, nach absolutem Vernunftgesetz gar nicht einsehen läßt; so kann es natürlich auch Reinhold nicht einsehen, noch das Allermindeste genetisch daraus ableiten. Er könnte daher nur sagen, wie etwa Spinoza: da in ihm Alles, was da ist, liegt, nun aber das und das ist, so muß dies in ihm liegen. Gebildet denn doch in der Kantischen Schule, und nachmals von der W.=L., mag er dies nun nicht thun. Er bestrebt sich daher abzuleiten; da dies nun, wenn man nur einen klaren Begriff hat, durchaus als unmöglich erscheint; so entsteht daher eine absolute Dunkelheit und Finsterniß in seinem Systeme, so daß kein Mensch begreift, was er eigentlich will; man sehe denn dieses System von der W.=L. aus, und zwar gerade von dem Punkte aus an, von dem wir es so eben angesehen; dann wird die Unklarheit in ihrem Princip klar. —

Gehen wir zurück zur Sache, und ziehen das Resultat: denn wir haben im Vorbeigehen wieder eine sehr klare Einsicht in das eigentliche Wesen der W.=L., das heißt desjenigen, was wir noch immer aufzustellen schuldig sind, des Princips erhalten. Der widerlegte Idealismus machte das unmittelbare Bewußtsein zum Absoluten, zum Urquell und zum Bewährer der Wahrheit; und zwar zeigte sich in ihm das absolute Bewußtsein, als Einheit alles möglichen andern Bewußtseins, als Selbstbewußtsein der Reflexion. Dieses stehe nun für's Erste als einer unserer Grundpfeiler fest. Allenthalben, wo wir sagen: ich bin mir dessen bewußt, trägt unsere Aussage denselben jetzt beschriebenen formalen Grundcharakter einer absoluten Intuition, die auf Ansichgültigkeit ihres Inhaltes Anspruch macht. Dieses Bewußtsein ist nun eingesehen, als in seiner Wurzel, Selbstbewußtsein und Reflexion: alle möglichen Disjunktionen und Arten des Bewußtseins müssen daher aus dem Selbst=

bewußtsein abgeleitet werden; und wir wären damit schon heraufgekommen zu einer umfassenden Einheit.

Es ist klar, daß dieses Bewußtsein in sich durchaus Eins ist, und keiner innern Disjunktion fähig; denn das Denken, das in ihm vorkam, war das des Ansich, das als Ansich durchaus Eins und sich selber gleich ist; also es war auch Eins, und das Bewußtsein desselben war nur dieses Eine Bewußtsein; daher auch Eins. Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche — nicht das Absolute, wie bald sich näher finden wird, aber das absolute Ich. Sollte es im Denken des Einen Ansich zu einer mannigfaltigen Ansicht davon, und daß es im Hintergrunde doch immer dasselbe Eine Ansich, oder kategorische Ist bleibt, mithin zu einer mannigfaltigen Ansicht des Denkens, mithin der Reflexion, mithin auch des Reflektirenden oder des Ich, kommen; welche Genannten insgesammt doch im Hintergrunde eben so wie das Ansich immer dasselbe Eine bleiben müssen; so müßte dafür erst ein besonderes Disjunktionsprincip nachgewiesen werden. — Es kann sehr wohl sein und wird sich finden, daß wir sogar dieses Disjunktionsprincip niemals rechtlich genetisch auffinden, sondern es faktisch würden erschleichen müssen, falls wir in diesem absoluten Ich befangen blieben, und nicht über dasselbe uns erhöben.

Im Vorbeigehen die historische Bemerkung: Für dieses jetzt beschriebene idealistische System, voraussetzend grade das, so eben genau charakterisirte absolute Ich, als Absolutes, und aus ihm ableitend alles Uebrige, ist nun die W.=L., da, wo es ihr noch am Besten erging, gehalten worden; und keiner der mir bekannten Schriftsteller, Freund oder Feind, hat sich zu einem höhern Begriffe von ihr erhoben. Daß die Meisten noch tief unter diesem Begriffe stehen geblieben, versteht sich. Sollte ausser dem Urheber dieser Wissenschaft sonst noch ein höherer Begriff derselben Statt finden; so könnte er nur bei ehemaligen Zuhörern, die aber nicht geschrieben; denn was sich schriftlich vernehmen lassen, steht unter der obigen Regel; — oder bei Ihnen angetroffen werden. Diese Bemerkung hat diese Folge, daß doch ja Keiner über das Wesen dieser Wissenschaft bei Andern Bericht

einholen wolle, als dermalen noch bei ihrem Urheber. Wie falsch sogar nach dem bloßen klaren und entschiedenen Buchstaben des darüber in offenem Drucke Verhandelten, die Deutung war, wird sogleich sich zeigen.

Dieser Idealismus ist, als an sich gültig, widerlegt: obwohl er, als Erscheinung, und wahrscheinlich als Urgrund aller Erscheinung wieder Dasein erhalten dürfte, was wir abzuwarten haben: — widerlegt aus dem Grunde, weil er faktisch ist, und eine höhere Genesis auf seinen Ursprung deutet. Faktisch nennt man eine Thatsache, und da hier vom Bewußtsein die Rede ist, wäre diese Thatsache eine Thatsache des Bewußtseins; oder es strenger ausgedrückt: nach diesem idealistischen Systeme, wäre das Bewußtsein selber Thatsache, und da das Bewußtsein ihm das Absolute ist, das Absolute wäre Thatsache. Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das πρῶτον ψεῦδος der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Thathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, Genesis benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinausgewesen. Sie hat dieses noch auf andere, eben so unzweideutige Weise gezeigt: besonders an ihrem Grundpunkte, dem Ich. Sie hat nie zugegeben, daß dieses als gefunden und wahrgenommen, ihr Princip sei, — als gefunden, ist es nie reines Ich, sondern nur die individuelle Person eines Jeden, und wer da meint, es als rein gefunden zu haben, der befindet sich in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man uns aus Unkunde des wahren Princips der W.-L. auch vorgeworfen hat. — Sodann hat die W.-L. stets bezeugt, daß nur als erzeugt sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch da die Erzeugung höher liegen wird, als das Erzeugte. Diese Erzeugung eben des Ich, und mit ihm des ganzen Bewußtseins, ist jetzt unsere Aufgabe. —

Der mit seiner Gültigkeit an sich abgewiesene Idealismus ist gleich dem absoluten, unmittelbaren Bewußtsein; demnach, daß wir jetzt, worauf es ankommt, mit aller Strenge aussprechen, die W.-L. läugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins, schlechthin als solche, und grade darum, weil sie das ist, und beweiset diese ihre Abläugnung; und so allein bringt sie die Vernunft in sich zur Ruhe und zur Einheit. Nur das schlechthin zu Intelligirende, die reine Vernunft, bleibt als allein gültig übrig. Und damit man keinen Augenblick durch einen hier leicht sich aufdringenden Einfall verwirrt werde, füge ich sogleich einen nächstens weiter auseinander zu setzenden Wink hinzu. Nämlich es dürfte Jemand sagen: wie kann ich doch intelligiren, ohne in diesem Intelligirenden bewußt zu sein? Ich antworte: dies kannst du freilich nicht, aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts vorschlagend. Es bleibt dieses nur die äussere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht herauskommen kannst, und worüber dir auch der Grund angegeben werden soll. Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist; so verfielest du in den Schein; und allenthalben, wo dir Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrthum. Hier leuchtet nun ein: 1) wie die W.-L. in der That ihr Versprechen gehalten, und als Wahrheits- und Vernunftlehre, alle Fakticität aus sich ausgetilgt. Das Urfaktum und die Quelle alles Faktischen ist das Bewußtsein. Dieses kann Nichts bewahrheiten, laut des Beweises der W.-L., wo daher von Wahrheit die Rede sein soll, ist es abzuweisen und davon zu abstrahiren. Inwiefern nun die W.-L. nach ihrem zweiten Theile, der nur aus dem ersten, und auf seinem Grund und Boden möglich wird, Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre ist, leitet sie allerdings beides ab, als existent, aber bloß wie es eben existirt, als faktisch. 2) Ist ganz klar geworden, daß und warum sich gegen die W.-L. durchaus Nichts

von Aussen herein aufbringen läßt, sondern man immer damit anheben muß, in sie einzudringen. Wovon man ausgehen könnte, um mit ihr zu streiten, ist entweder intelligirt, oder nicht. Ist es intelligirt, so ist es entweder unmittelbar intelligirt, und dieses ist das Princip der W.-L. selber, oder mittelbar, und dies müßten sein Ableitungen des Grundphänomens oder selber aus ihm abgeleitete Phänomene. Zu den letztern kann man nur vom ersten aus kommen. In diesem Falle daher wäre man auf jede Bedingung einig mit der W.-L., und die W.-L. selber, und mit ihr keineswegs im Streite. Wäre es nicht intelligirt, und sollte daher wahr sein, so müßte man sich zur Bewahrheitung berufen auf sein unmittelbares Bewußtsein; denn es giebt kein drittes, um zum Absoluten selber, oder wenigstens zu einem Scheine desselben zu kommen. Mit dieser Berufung wird man aber ohne Weiteres abgewiesen, unter dem Bescheide: daß grade deßwegen, weil du dir desselben unmittelbar bewußt bist, und hierauf dich berufest, es falsch sei. Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Skepticismus, und glaubt, daß Nichts so hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könne. Von der W.-L. muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und Jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie aber die Ansichgültigkeit des Bewußtseins bezweifeln — und dies ungefähr ist's, was sie in einigen ihrer Repräsentanten gern möchte, auch es an dieser oder jener Ecke nothdürftig thut, wiewohl sie es noch nie zu einem recht gründlichen Generalzweifel hat bringen können; — will sie dies, so käme sie selbst mit diesem Generalzweifel für die W.-L. zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene Ansichgültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Grade der Besitzer der W.-L., der alle Disjunktionen im Bewußtsein überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseins an sich voraussetzt, Widersprüche werden, könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skepticismus aufstellen, bei welchem

wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisirerei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit! Vielleicht könnte man sich dadurch sogar ein Verdienst zur Aufregung des dermalen stagnirenden philosophischen Interesses machen.

Es ist, daß ich noch dies hinzufüge, klar, daß, wenn die äussere Existentialform, als solche, zu Grunde geht, sogleich ihr Gegensatz als solcher, daher mit dem Idealismus, den wir hier, um der Zweideutigkeit des Wortes willen, lieber Subjektivismus nennen wollen, zugleich der Realismus, oder richtiger der Objektivismus, zu Grunde geht. Die Realität bleibt, als inneres Sein, wie wir uns eben ausdrücken müssen, um nur reden zu können: aber sie bleibt durchaus nicht als Glied irgend einer Beziehung, weil ein zweites Glied der Beziehung und überhaupt alle Beziehung an ihr aufzugeben ist: daher nicht objektiv; denn dies Wort hat Bedeutung nur der Subjektivität gegenüber, welche auf unserm Standpunkte selbst keine Bedeutung hat. — Von dieser Wahrheit hat nun ein neuerer philosophischer Schriftsteller, ich meine Schelling, mit seinem sogenannten Identitätssysteme einige Ahnung gehabt; nicht etwa, daß er die absolute Vermittlung von Subjekt und Objekt eingesehen hätte, sondern daß er mit ihnen eine Synthesis post factum meint; und durch diese Operation glaubt er der W.-L. den Rang abgelaufen zu haben. Damit verhält es sich nun so: dieses Synthesiren hat er der W.-L., die es treibt, abgesehen, und glaubt nun mehr zu sein, wenn er sagt, was sie thut. Dies ist der erste üble Streich, der ihm begegnet: das Sagen, das allemal aus der Subjektivität stammt, und seiner Natur nach ein todtes Objekt hinlegt, ist gar nicht vornehmer, sondern geringer, als das Thun, was zwischen beiden im Mittelpunkte des innern lebendigen Seins steht. Ferner beweist er diesen Satz gar nicht, sondern den Beweis soll ihm die W.-L. führen (s. Zeitschrift für spekul. Physik, II. 2. §. 6. S. 5.); was wieder seltsam aussieht, daß ein System, das geständig den Beweisgrund unseres Grundsatzes, daher das Princip unseres eigenen Systems enthält, unter denselben locirt werden soll. Nun hebt er an, und sagt: die Vernunft sei die ab-

solute Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt. Hier muß ihm nun zuerst geschenkt werden, daß sie nicht absoluter Indifferenzpunkt sein kann, ohne zugleich absoluter Differenzpunkt zu sein. Daß sie daher keines von beiden **absolut**, sondern nur relativ ist; es daher, wie man es auch anfangen will, in dieser Vernunft zu keinem Funken von Absolutheit zu bringen ist. Sodann sagt er: die Vernunft ist; er entäussert sich sonach derselben von vorn herein, und stellt sie objektivirend vor sich hin; so daß man ihm noch gratuliren muß, daß er mit seiner Definition nicht die rechte Vernunft getroffen. Diese Objektivirung der Vernunft ist nun überall nicht der rechte Weg. Nicht um die Vernunft aussen herumreden, sondern das Vernünftigsein wirklich und alles Ernstes treiben, ist die Sache der Philosophie. Dennoch ist dieser Schriftsteller dermalen der Heros aller feurigen, und dabei wüsten und verworrenen Köpfe; und selbst diejenigen, welche Gebrechen, wie die oben gerügten, zu denen, wo möglich, noch ärgere kommen, nicht abläugnen, meinen denn doch entweder: die Folgerungen seien gut, wiewohl die Principien falsch, aber das Ganze sei doch vortrefflich, ungeachtet freilich alle einzelnen Theile Nichts taugen, oder endlich, es bleibe doch sehr interessant, ungeachtet es weder wahr, noch gut, noch schön sei. Ich für meine Person habe dies nur historisch und zur Erläuterung meines Standpunktes gesagt, keinesweges aber, um bei irgend Jemand die Achtung vor seinem Helden zu schwächen, oder dieselbe auf mich zu leiten. Denn so Jemand schlechterdings zum Irrthum verdammt sein will, habe ich Nichts dagegen.

XIV. **Vortrag.** Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen, ungeachtet zugestanden worden, daß wir aus demselben nicht herauskönnen. Daher 1) haben wir dies nun einmal eingesehen, so wollen wir ja doch, ungeachtet wir **faktisch** es nicht vernichten können, realiter, und über Wahrheit urtheilend nicht daran glauben, sondern im Urtheile davon abstrahiren; ja wir müssen dies unter der Bedingung, daß wir zur Wahrheit gelangen wollen, nicht unbedingt; denn es ist nicht

nothwendig, daß wir die Wahrheit einsehen. Hier werden nun zuvörderst wir selbst mittelbar in die Wissenschaft und den Kreis ihrer Evidenz verflochten, und es findet sich ohne unser Zuthun; weil von Bewußtsein die Rede, und wir uns selber faktisch als Bewußtsein finden, was zur genetischen Deduktion des Ich, auf welche wir ja ausgehen, sehr dienen dürfte. Ferner sollen wir uns hier eine Maxime, eine nur durch Freiheit sich anzueignende Regel des Urtheilens bilden; und diese Maxime soll das absolute Princip, wenn auch nimmermehr der Wahrheit an sich, denn doch der faktischen Erscheinung dieser Wahrheit für uns werden; was theils überhaupt bedeutend sein, und einen neuen Idealismus in einer Region, wo er allein gelten kann, als Princip der Erscheinung, herbeiführen dürfte: theils unsere oben bei Charakterisirung und Widerlegung der tiefer unten liegenden Idealismen und Realismen geschehene Aeusserung bestätigt, daß beide, als gegründet auf entgegenstehenden Maximen, nur durch eine höhere Maxime wieder vereinigt werden können. Und so bemerken Sie denn dabei zugleich, daß von der Maxime des obigen Realismus, schlechthin nur die Wahrheit gelten zu lassen, die gegenwärtige sehr verschieden ist darin, daß sie bedingt ist: wenn die Wahrheit gelten soll, so muß &c.: übrigens wohl zugebend, daß es nicht nothwendig zum Gelten der Wahrheit kommen müsse. Endlich zeigt sich hier die Freiheit in einer ihrer ursprünglichsten Gestalten, in Rücksicht ihrer realen Wirkung, wie wir sie immer beschrieben haben, nicht als affirmativ, erschaffend die Wahrheit, sondern nur als negativ, abhaltend den Schein. Welches Alles nur Expositionen, wiewohl sehr bedeutende sind, der Einsicht: hat das Bewußtsein an sich gar keine Gültigkeit und Beziehung auf Wahrheit, so haben wir in unserer noch bevorstehenden Untersuchung, welche eben die Wahrheit, und das Absolute rein zu Tage zu liefern hat, von allem Effekte dieses Bewußtseins zu abstrahiren.

2) Wovon denn nun eigentlich haben wir zu abstrahiren, und welches ist dieser sein unausbleiblicher Effekt? Offenbar von demjenigen **punctum saliens** und Nerv, um dessen willen es als ungültig abgewiesen worden. Dieser Nerv war aber, laut

unserer gestrigen Untersuchung der, daß es faktisch Etwas projicirte, — namentlich in seiner höchsten Potenz, in unserm Falle die Energie, die sodann Denken wurde, — dessen genetischer Zusammenhang mit ihm es durchaus nicht angeben konnte: also daß es rein, und per absolutum hiatum hindurch projicirte. Fassen Sie ja diesen Charakter genau, so wie er angegeben worden, und erinnern Sie sich für diesen Zweck des gestern ausführlich Gesagten: — z. B. du wirst nicht annehmen, daß du wirklich denken könntest, ohne dir dessen bewußt zu sein, und umgekehrt, daß du dir deines Denkens bewußt sein könntest, ohne daß du wirklich dächtest, und dieses Bewußtsein dich nur täusche; wenn du aber über den Zusammenhang dieser beiden Glieder nach einem erklärbaren und erklärenden Grunde gefragt würdest, würdest du einen solchen Grund nie herbeibringen können. — Also, uns mit dir dahin versetzt, von wo aus du deinen Beweis führest: dein Bewußtsein des Denkens soll ein wirkliches, wahres, realiter vorhandenes Denken enthalten, ohne daß du Rechenschaft darüber zu geben vermagst: dieses Bewußtsein projicirt daher eine wahrhafte Realität, per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit hindurch.

Diese Projektion per hiatum ist sichtbar dasselbe, was wir ehemals und jetzt auch genannt haben: die äussere Existentialform, die sich offenbart in allem kategorischen Ist. Denn was bedeutet dies, als eine Projektion, über die weiter keine Rechenschaft abgelegt wird, also per hiatum: ist dasselbe, was wir genannt haben den Tod in der Wurzel; der hiatus, das Abbrechen des Intelligirens an ihm, ist eben das Lager des Todes. Diese Projektion nun, oder äussere Existentialform, sollen wir, ungeachtet wir faktisch uns ihrer nie entledigen können, dennoch als wahr nicht gelten lassen, und wissen, daß sie Nichts bedeutet: allenthalben, wo sie vorkommt, wissen, daß sie doch nur Resultat und Effekt des bloßen Bewußtseins ist, ungeachtet etwa dieses Bewußtsein uns in seiner Wurzel verborgen bliebe, darum uns nicht durch sie irre machen lassen. Dies ist der Sinn der gefundenen Maxime, diese werde von nun an die unsrige, für alle Fälle, wo wir derselben bedürfen. Eben das Ist ist die Ur-

erscheinung: welches nun sehr verwandt, und vielleicht dasselbe sein dürfte mit dem oben als Urerscheinung hingestellten Ich.

3) So decretirt gegen den höchsten Idealismus, und diese Maxime legt uns auf der bis jetzt höchste Realismus. Ehe wir nun unter seiner Leitung weiter gehen, dürfte es rathsam sein, ihn selbst nach dem von ihm selbst aufgestellten Gesetze zu prüfen, also geradezu vor seinen eigenen Richterstuhl ihn zu ziehen, um zu finden, ob er denn selber reiner Realismus sei. — Er ging aus von dem Ansich, und stellte dieses hin, als das Absolute. Was ist denn nun dieses Ansich, als solches, in sich selber? — Sie sind hier aufgefordert zu einer sehr tiefen Besinnung und Abstraktion. — Obgleich das erst vom Bewußtsein hingespiegelte Denken desselben durch das Bisherige erledigt ist, obgleich ferner schon oben zugegeben werden mußte, daß dieses Ansich nicht von uns construirt worden, sondern daß es schon ganz und gar construirt und fertig, und in sich verständlich, also in sich und durch sich selber construirt vorgefunden werde, also Wir auf alle Fälle Nichts dabei zu thun haben: so lassen Sie uns doch diese ursprünglich fertige Construction, ihrem stehenden Inhalte nach, näher untersuchen.

— Ich habe gesagt, daß ich Sie zu einer sehr tiefen Besinnung und Abstraktion auffordere. Welches nun eigentlich diese Abstraktion sei, die freilich eben mit Worten so gut beschrieben worden, als es sich thun läßt; dies würde dann wohl durch den Erfolg nothdürftig klar werden; aber es kann Nichts schaden, und ist in jedem Falle sicherer, daß es noch vorher klar sei, und ich mir die Arbeit, das Höchste in Worte zu fassen, und Ihnen, es in reiner Form zu verstehen, auflege. Also — abermals, wie schon oben, vom Ansich ist die Rede, und wie gleichfalls oben zu einer Erwägung der innern Bedeutung desselben, und einer Nachconstruction davon, sind wir aufgefordert. Wir wollen doch nicht das schon Vollzogene abermals vollziehen, wodurch wir, in einem Zirkel befangen, nicht von der Stelle kommen würden; oder, falls wir etwas Anderes wollen, wie ist dieses vom Ersten unterschieden? So: oben setzten wir das Ansich voraus, und erwägten seine Bedeutung, indem wir Leben, oder

Urphantasie hinzuthaten und in dieser aufgingen; und unsere Wurzel hatte: freilich sollte dieses Leben nicht unser Leben, sondern das Leben und die Sich-Construction des Ansich selber sein: dies war nun eine innere, in diesem Zusammenhange sich unmittelbar ergebende Bestimmung des Urlebens selber, das denn doch hier herrschend blieb. So damals. — Jetzt aber zuvörderst erheben wir uns zu dem, in jenem Verfahren vorausgesetzten Ansich, als vorausgesetztem und schlechthin unmittelbar, unabhängig von jener lebendigen Nachconstruction, bestimmtem, und verständlichem: ohne welche Urbedeutung ja die Nachconstruction, als bloße Nachconstruction und Verdeutlichung, keinen Grund noch Leiter hätte. Darum sagte ich oben, die ursprünglich fertige Construction, der stehende Inhalt, solle nachgewiesen werden. Sodann muß eben in dieser Arbeit so verfahren werden, daß das absolut Vorausgesetzte Ausgesagtes bleibe, daß daher die Lebendigkeit, die wir herbeibringen werden, durchaus nicht, weder als unsere Lebendigkeit, noch als Lebendigkeit überhaupt gelte, somit die Gültigkeit selber der Urphantasie, obwohl sie faktisch **nicht** abzuhalten sein dürfte, doch realiter geläugnet werde, in welcher Abläugnung denn wohl das wahre Wesen der Vernunft bestehen dürfte. (Oder kürzer, wenn man es verstehen will; in jener Construction ist die versinnlichte, in dieser soll sein die rein intelligirte Bedeutung des Ansich).

So viel zur vorläufigen formalen Beschreibung dieser neuen Nachconstruction des Ansich. Jetzt zur Lösung. — Wie man das Ansich auffassen möge, so ist es doch immer bestimmt durch Negation eines ihm Entgegengesetzten, somit, als Ansich, selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit, und umgekehrt. Freilich wohl eigentlich synthetisches und analytisches Princip zugleich, wie wir es von jeher gesucht: aber doch keine vorher selbstständige Einheit; denn die Einheit läßt sich nur fassen durch die Zweiheit: obwohl freilich die Zweiheit auch durch die Einheit sich vollkommen fassen und erklären läßt. Mit Einem Worte, das Ansich, tiefer erwogen, ist kein Ansich, kein Absolutes; denn es ist keine wahre Einheit, und sogar unser Realismus ist nicht zum Absoluten durchgedrungen. Nach Strenge angesehen, ist in der

Einheit im Hintergrunde, eine Projektion des Ansich, und Nichtansich, die sich gegenseitig setzen, zur Erklärung und Verständlichkeit, und vernichten in der Realität; und wiederum die Einheit ist eine Projektion der beiden Glieder. Ferner geschieht diese Projektion schlechthin unmittelbar, per hiatum, ohne gehörige Rechenschaft von sich ablegen zu können. Denn wie aus der Einheit, als bloßer reinen Einheit, ein Ansich und Nichtansich folge, läßt sich nicht erklären; freilich, wenn sie schon vorausgesetzt wird, als Einheit des Ansich und Nichtansich; dann aber ist die Unbegreiflichkeit, und Unerklärlichkeit in dieser Bestimmtheit der Einheit, und sie selber wäre nur das proiectum per hiatum irrationalem. Diese Bestimmtheit hätte kein anderes Unterpfand, als das unmittelbare Bewußtsein; und es hat, wenn wir uns rückgehend besinnen wollen, wie wir zu allem jetzt Gesagten gekommen, in der That kein anderes. »Denken Sie ein Ansich;« hat es angehoben, und dieses Denken oder Bewußtsein war möglich. Diese Möglichkeit nun hat unsere ganze bis jetzt geführte Forschung bestimmt; also doch auf das Bewußtsein, wenn gleich nicht in seiner Wirklichkeit, dennoch in seiner Möglichkeit haben wir uns gestützt, und in dieser Qualität es zu unserm letzten Princip gehabt. Unser höchster Realismus daher, d. h. der höchste Standpunkt unserer eigenen Spekulation, ist hier selber als ein bisher nur in seiner Wurzel verborgen gebliebener Idealismus aufgedeckt; er ist im Grunde faktisch, und proiectum per hiatum, besteht nicht vor seinem eigenen Gericht, und ist nach der Regel, die er selbst aufstellt, aufzugeben.

4) Warum ist er aufzugeben; welches war die eigentliche Quelle der Gebrechen, die wir in ihm entdeckten? Sein Ansich, als Negation, und Glied einer Relation. Dieses daher müssen wir unbedingt fallen lassen, wenn er, oder wenn unser ganzes System bestehen soll. Bleibt uns denn aber sodann noch irgend Etwas übrig. Ich sage ja, und fordere Sie auf, dieses mit mir zu finden: das Setzen und Bestehen und Beruhen eines Ansich, als Absolutes genommen, bleibt übrig — und gesetzt, ich fügte hinzu: das Sein und Beruhen auf sich, so wüßte ich nun wohl, daß das Letztere ein bloßer Zusatz zur Verdeutlichung und Ver-

sinnlichung wäre, der aber an und für sich gar Nichts bedeutet, und dem innern Wesen des Seins keinen Zusatz giebt zu seiner Vollendung und Selbstständigkeit. — Sein Ansich, wenn ich auf den letztern schon verworfenen Ausdruck zurücksehen will, heißt doch wohl ein Sein, das zu seinem Sein gar keines andern Seins bedarf. Wird es denn nun durch diese Nichtbedürftigkeit in sich selbst mehr, und realer, als es zuvor war; und gehört zu seinem absoluten Nichtbedürfen nicht zugleich das Nichtbedürfen des Nichtbedürfens, und wiederum das Nichtbedürfen dieses Nichtbedürfens von dem Nichtbedürfen, so daß dieser Zusatz in seiner unendlichen Wiederholbarkeit immer gleich, und gleich Nichts bedeutend bleibt in Beziehung auf das Wesen im Ernste und innerlich genommen. Also, ich sehe ein, daß die ganze Relation und Vergleichung mit dem Nichtansich, aus der erst die Form des Ansich, als solche entsteht, überhaupt und in ihrem Mittelpunkte, also gerade als der Einheitspunkt, der vorher geprüft und verworfen wurde, dem Wesen gegenüber, völlig nichtig ist, ohne Bedeutung, und ohne Effekt. Und da ich dieses einsehe, somit ungefähr eben so vernichtend mit dem leeren Beisatze umgehe, als das Wesen selber; so muß ich als Einsicht auf gewisse, eben noch zu erörternde Weise am Wesen Theil haben.

Nun kann ich freilich, wenn ich auf mich Acht habe, immer inne werden, daß ich dieses reine Sein objektivire und projicire: aber daß dieses Nichts, und am Sein Nichts ändert, noch ihm zusetzt, weiß ich ja schon. Diese Projektion wird wohl in einer andern Gestalt der Zusatz des Ansich sein, dessen Nichtigkeit schon eingesehen worden: ich werde daher durch ihn nie getäucht werden. — Kurz, die ganze äussere Existentialform ist in jeder Gestalt zu Grunde gegangen, denn sie ist es in der höchsten, in der sie vorkam, in dem Ansich; wir haben es nun noch mit dem innern Wesen zu thun, um dieses recht zu durchdringen: wir durchdringen es aber wahrhaft, wenn wir es als genetisch einsehen für seine Erscheinung in der äussern Existentialform; und dazu gerade kann uns Nichts leiten, als daß wir uns durch diese Form nicht täuschen lassen.

XV. Vortrag. Mein heutiges Vorhaben ist dies, zuvörderst den gestern entdeckten Hauptpunkt ganz und vollständig auszuführen, sodann eine allgemeine Wiederholung des in dieser Woche neu Hinzugekommenen anzustellen, und so gleichsam Rechnung abzuschließen, indem wir mit dieser Vorlesung die Wochenarbeit schließen, und ein Conversatorium dazwischen fällt.

An das erste Geschäft. Hierbei zur Vorerinnerung. — Zuvörderst der Punkt, den ich aufzustellen habe, ist das Allerklarste und zugleich das Allerverborgenste, da wo keine Klarheit ist. Viel Worte lassen sich über ihn nicht machen, sondern er muß eben mit Einem Schlage begriffen werden; um so weniger lassen sich über ihn Worte machen, noch durch sie dem Verständnisse nachhelfen, da die erste Grundwendung aller Sprachen, die Objektivität, schon längst in unserer Maxime aufgegeben ist, und hier in absoluter Einsicht vernichtet werden soll. Ich kann daher an dieser Stelle nur auf Ihre innere, durch die bisherigen Untersuchungen erworbene Klarheit und Schnelligkeit des Geistes rechnen. — Sodann: ich gab bei einer gewissen Gelegenheit der W.-L. zwei Haupttheile; den daß sie eine Vernunft- und Wahrheitslehre, zweitens daß sie sei, eine zwar wahre, und auf Wahrheit gegründete Erscheinungs- und Scheinlehre. Der erste Theil besteht in einer einzigen Einsicht, und wird mit dem Einen Punkte, den ich sogleich hinstellen werde, anheben und beschließen. Zur Sache. Nach Aufgabe der absoluten Relation, die selber noch am ursprünglichen Ansich, das auf ein Nichtansich hinwies, sich zeigte, blieb uns Nichts übrig, als das reine bloße Sein, wobei unsere objektivirende Intuition, der Maxime zufolge, als ungültig abgewiesen werden mußte. — Was ist nun in dieser Abstraktion von der Relation dieses reine Sein? Können wir es uns etwa noch deutlicher machen, und es nachconstruiren? Ich sage ja: selber die uns aufgelegte Abstraktion hilft uns. Es ist durchaus von sich, in sich, durch sich; dieses sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt, wie es sehr wohl gefaßt werden kann, und wie ich z. B. mir innigst bewußt bin, es zu fassen. Es ist daher, um uns auf eine scho-

lastische Weise auszudrücken, construirt, als ein esse in mero actu, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, in einander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein. W. d. E. w.

Dieses einige Sein und Leben kann nun nicht ausser ihm selber sein, oder aufgesucht werden, und es kann ausser ihm gar Nichts sein. Kurz, und mit Einem Worte: es findet durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit Statt, sondern nur Einheit; denn das Sein eben selber führt durch sich die in sich geschlossene Einheit bei sich, und darin steht ihr Wesen. Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, verbaliter, esse, in actu, ohne unmittelbar im Leben selber; aber es ist nur ein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität, die durchaus nicht gilt: und nur dadurch, daß man diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in That und Wahrheit der Ansicht aufgiebt, kommt man zur Vernunft.

Umgekehrt, was unmittelbar lebt, da ist das esse, denn nur das esse lebt, und da ist es ganz, als eine untheilbare Einheit, die nicht ausser sich sein kann, nicht herausgehen aus sich selber zur Zweiheit, von der daher unmittelbar gilt, was wir eben bewiesen haben.

Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit.

Daß wir nun dieses Wir mit seinem inwendigen Leben selbst wiederum objektiviren, dessen sind wir uns, wenn wir uns recht besinnen, freilich unmittelbar bewußt: wir müssen aber einsehen, daß diese Objektivität eben so wenig, als irgend eine andere, Etwas bedeutet, und wir wissen ja, daß gar nicht von diesem Wir an sich die Rede ist, sondern lediglich von dem einen in sich selber lebenden Wir in sich, welches wir begreifen lediglich durch unsere eigene kräftige Vernichtung des Begreifens, das sich uns hier faktisch aufdrängte. — Jenes Wir, im unmittelbaren Leben selber; jenes Wir, nicht bestimmt, oder charakterisirbar

durch irgend Etwas, das hier Jemandem beifallen dürfte, sondern charakterisirbar lediglich durch unmittelbares, actuelles Leben selber.

Dies war nun die überraschende Einsicht, zu der ich Sie erheben wollte, in welcher die Vernunft und die Wahrheit rein aufgeht. Sollte es Jemand bedürfen, so will ich es noch von einer andern Seite kürzer zeigen. — Ist das Sein im eigenen absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein: welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können. Wir stützen uns daher hier gar nicht auf eine empirische Wahrnehmung unseres Lebens, welche, als eine Modifikation des Bewußtseins durchaus abzuweisen wäre; sondern auf die genetische Einsicht des Lebens und Ich, aus der Construction des Einen Seins, und umgekehrt. Daß nun selber diese Einsicht als solche, mit ihrer Umkehrung, zur Sache gar Nichts thue, und vor ihr verschwinde, wissen wir schon, und abstrahiren gänzlich von ihr; nur zur Ableitung der Phänomene werden wir nöthig haben, wieder auf sie zurückzusehen. Dieses, so wie es jetzt aufgestellt ist, läßt sich nun an und für sich durch nichts Anderes klarer machen; denn es ist selber die Urquelle und der Grund aller andern Klarheit. Doch läßt durch die tiefere Erklärung der unmittelbar umgebenden Glieder das subjektive Auge sich aufklären, und fähiger machen zu jener Klarheit; und auch in dieser Absicht füge ich noch eine Betrachtung hinzu, die ohnedies auf dem Wege des Systems liegt. Gestern, und auch noch heute beim Anfange unserer Betrachtung, ungeachtet wir das Sein nach seinem innern Wesen construirten, haben wir dasselbe, wenn wir uns nur besinnen, doch objektiv vor uns liegen, ungeachtet wir, jetzt nur noch der Maxime zufolge, diese Objektivität nicht gelten ließen: — zwar nicht intelligibel, und in der Vernunft; aber doch faktisch blieb das Sein sich selber entäussert. Aber, so wie in dieser Ueberlegung uns die Einsicht erfaßte, daß das Sein selber absolutes Ich, oder Wir wäre; so wurde die

erst noch vorhandene Disjunktion des Sein, und des Wir völlig, auch in der Fakticität, aufgehoben, und die erste Gestalt der Existentialform sogar faktisch vernichtet. Vorher gingen wenigstens Wir faktisch aus uns heraus zum Sein, wobei sehr wohl bestehen kann, daß das Sein nicht aus sich herausgehe, falls nämlich wir nicht das Sein zu sein begehren; und ließen es nur nicht gelten, nach einer Maxime, die ihren Beweis in abgeleiteten Gliedern hatte, welche wohl hier selber eines neuen Beweises bedürftig werden möchte. Wie in der erzeugten Einsicht wir selbst das Sein werden, so können wir zufolge dieser Einsicht nicht mehr zum Sein herausgehen, denn wir sind es; und überhaupt absolut nicht aus uns herausgehen, weil das Sein nicht aus sich herausgehen kann. Die vorherige Maxime hat hier ihren Beweis, ihr Gesetz und ihre unmittelbare Realisation in der Einsicht erhalten: denn diese Einsicht objektivirt in der That das Sein nicht mehr. Nun springt freilich unmittelbar mit dieser Einsicht ein anderes objektivirendes Bewußtsein, — denn damit es dazu komme, bedarf es noch des in der Mitte liegenden sich Besinnens — wohl aber die Möglichkeit eines objektivirenden Bewußtseins, das Wir selber, heraus. Nun ist, was den Inhalt dieser neuen Objektivirung betrifft, schon klar, daß sie gar nicht eine Disjunktion in der Sache selber, wie die erste, zwischen realem Sein, und absolutem Nichtsein, sondern nur die bloße Wiederholung, und zweimalige Setzung eines und desselben, in sich völlig geschlossenen, alle Realität in sich befassenden, und darum an sich völlig unveränderlichen Ich oder Wir bei sich führt; daher dem Urgesetze des im Wesen nicht aus sich Herausgehens nicht widerspricht. Woher denn aber nun doch diese leere Wiederholung und Verdoppelung komme, dies werden wir eben, als das erste Glied unseres Absteigens zur Phänomenologie zu untersuchen haben; heute kam es uns nur darauf an, die, die reine Vernunft ausdrückende Einsicht, daß das Sein, oder das Absolute ein sich selber geschlossenes Ich sei, in ihrer Unveränderlichkeit festzustellen.

Jetzt zum zweiten Theile der allgemeinen Wiederholung. Wir waren, wie der Vortrag der W.-L. anheben muß, faktisch

verfahren, innerlich irgend etwas zum Zwecke Dienendes vollziehend, und Acht habend, wie wir dies machten stets, wie sich versteht, gedrungen durch ein bewußtlos in uns wirksames Vernunftgesetz. Auf diesem Wege, den ich jetzt nicht wiederholen will, hatten wir uns erhoben zu einem reinen Durch, als dem Wesen des Begriffes; und eingesehen, daß die Realisation desselben ein für sich bestehendes Wesen voraussetze. Diese Einsicht als Faktum hingestellt, und über ihr Princip weiter nachgedacht, fand sich, daß entweder die Energie des Denkens eines zu vollziehenden Durch, als das Absolute, und so als die Quelle der Intuition, und des Lebens an sich in der Intuition, setzen kann, welches ein Idealismus war; oder, bedenkend, daß ja das Leben an sich sein solle, dies zum Princip machen, wodurch denn alles Uebrige zu Grunde ginge: das letztere ein Realismus, beide gestützt auf Maxime; der erste auf die: das Faktum der Reflexion, und sonst Nichts, der andere auf die: den Inhalt des eingeleuchteten Satzes, und sonst Nichts gelten zu lassen; und eben darum beide im Grunde faktisch, indem ja sogar der dem Realismus allein gelten sollende Inhalt der Evidenz nur ein Faktum war.

Bei der Nothwendigkeit, die sich daraus ergab, höher zu steigen, und die Fakta genetisch zu durchdringen, wendeten wir uns an das, was hier noch das Meiste zu bedeuten versprach, an das Ansich, verbunden mit dem realistischen Princip, dem Leben an sich: und diese weitere Erwägung war der erste Schritt, den wir in dieser Woche thaten. Es fand sich, daß das Ansich einleuchte, als ein absolutes Verrichten der Gültigkeit alles Sehens, in Beziehung auf sich: daß es in unmittelbarer Evidenz sich selber construire, und eben die unmittelbare Evidenz oder das Licht mit seiner Sichconstruction zugleich herauswerfe: welches nun einen höhern, die Einsicht und das Licht selber ableitenden Realismus gab, welche der erstere sich bloß begnügte zu ignoriren. Gegen diesen neuen Realismus versuchte sich zu stellen ein neuer Idealismus. Wir hatten uns nämlich auffordern und energisch anstrengen müssen, das Ansich in seiner Bedeutung zu erwägen, und glaubten einzusehen, daß erst in Folge dieses Bedenkens dasselbe einleuchte, als sich selbst mit unmittelbarer Evi-

denz im Lichte zugleich construirend; daß daher ja doch diese unsere Energie das Grundprincip, und erste Glied der ganzen Begebenheit sein würde.

Hiergegen ging nun der Realismus, oder wir selbst; denn wir waren damals Nichts mehr, denn dieser Realismus; sehr kühn also an: Denkst du denn auch wirklich, und worauf willst du dich wohl zur Bewahrheitung dieser deiner Behauptung berufen: du kannst weiter Nichts anführen, als daß du dir dessen bewußt bist, kannst aber nicht genetisch, wie du solltest, aus diesem deinem Bewußtsein das Denken in seiner Realität und Wahrhaftigkeit, in der du es behauptest, ableiten; wir aber im Gegentheil können dir sogar das, worauf du dich berufest, und es zu deinem Princip machst, das Bewußtsein genetisch ableiten; denn dies kann ja doch nur eine Bestimmung der Einsicht und des Lichtes sein, das Licht aber geht in sich selber, die Evidenz in unmittelbarer Evidenz hervor aus dem Ansich. Die durch dieses Räsonnement aufgestellte höhere Maxime war nur die, der Aussage des bloßen unmittelbaren Bewußtseins, ob man wohl etwa faktisch sich davon nicht losmachen könne, dennoch in Beziehung auf Wahrheit an sich, keinen Glauben beizumessen, sondern davon zu abstrahiren. Was war nun eigentlich der Effekt dieses Bewußtseins, um dessenwillen es verworfen wurde; was daher dasjenige, das man allemal von der Wahrheit abziehen muß? Antwort: die absolute Projektion eines Objektes, über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk' ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die **proiectio per hiatum irrationalem.**

Daß ich Sie nun auf diesen Punkt sowohl für jetzt, als für alle Ihre künftigen Studien und Ansichten der Philosophie nochmals aufmerksam mache: warum mein gegenwärtiger Vortrag d. W.-L. bis jetzt klarer gewesen ist, als alle meine frühern derselben Wissenschaft, und in dieser Klarheit sich wohl erhalten dürfte, und wenn die klare Einsicht in das System durch ihn einen neuen Gewinn gemacht haben sollte, so liegt der Grund

davon lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein überhaupt nicht, und daß es eben darum in seinem Urgesetze der Projektion per hiatum nicht gelten solle. Zwar hat das Wesen dieser Wahrheit geherrscht in allen möglichen Darstellungen der W.-L., von dem ersten Winke an, den ich darüber in einer Recension des Aenesidemus in der A. L. Z. gegeben; denn diese Maxime ist ganz dieselbe mit der der absoluten Genesis; wird Nichts geduldet, was nicht genetisch eingesehen ist, so wird eben die Projektion per hiatum nicht geduldet, indem ihr Wesen eben in der Nichtgenesis besteht. Hat man sich aber nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß diese intelligirend abzuhaltende Nichtgenesis auf jenem Wege des eben in allen unsern Forschungen, und so in der W.-L. selber unvermeidlichen Bewußtseins faktisch immer bliebe; so ermüdet und quält man sich, diesen Schein wegzubringen, als ob er wegzubringen wäre; und der einzig übrig bleibende Weg, um dennoch zur Wahrheit durchzudringen, ist der, daß man den Schein theile, und an jedem Theile ihn im Intelligiren einzeln vernichte, während man in diesem Geschäfte ihn faktisch absetzt auf den andern Theil, den die Vernichtung später treffen wird, wo sodann der erste Theil wieder den Träger des Scheins abgeben wird. Dies war der bisherige Weg der W.-L. — und es ist klar, daß auch er, wiewohl mit größerer Schwierigkeit zum Ziele führe. Weiß man aber gleich im Voraus, woher die Nichtgenesis komme, und daß sie überall Nichts gelte, ungeachtet sie unabweislich ist; so streitet man weiter gar nicht gegen sie, sondern man läßt sie ruhig sich einstellen: man achtet bloß ihrer nicht, und zieht sie ab vom Resultate; und so allein ist es möglich, nicht bloß mittelbar, durch den Schluß von Nichtsein beider Hälften, sondern unmittelbar zur Einheit Eingang zu erhalten, wie wir ihn oben entschieden erhalten haben.

Daß ich die Wiederholung fortsetze: der, die jetzt erörterte Maxime aufstellende Realismus war uns selbst verdächtig, und er wurde vor den Richterstuhl seiner eigenen Maxime gezogen. Da fand sich denn, bei näherer Erwägung des An sich, so wie es, als einen ursprünglichen, von aller lebendigen Construction un-

abhängigen, und diese selber leitenden Sinn habend, vorausgesetzt wurde, daß es doch unverständlich bliebe, ohne ein Nichtansich, daß es daher im Verstande gar kein Ansich, d. h. an sich Verständliches sei, sondern nur verständlich werde durch sein Nebenglied; daher die durch die Vernunft hier vorauszusetzende Verstandeseinheit gar nicht bloß eine durch sich selber bewußte, reine Einheit, sondern Relationseinheit sei, ohne Sinn, ohne zwei, die in ihr noch dazu selber in zweierlei Beziehungen vorkommen, theils als sich gegenseitig setzend, theils als sich gegenseitig vernichtend, also das ganze bekannte Durch, und die ganze darin bekannte Fünffachheit. Wenn man nun auch zugeben müsse, daß, die Einheit einmal zugestanden, die Glieder sich unstreitig genetisch setzen, so sei doch die Einheit selber nicht genetisch erklärt; sie sei daher vorhanden lediglich vermittelst einer Projektion per hiatum irrationalem, welche unser sich als Realismus gerirendes System, gegen seine eigene Maxime begangen habe.

Dieses entdeckt, war im Ansich durchaus Alles, was auf Relation deutet, fallen zu lassen, und da blieb denn Nichts übrig, als das bloße reine Sein, als absolute, in sich selber geschlossene Einheit, die nur vorkommen kann in sich selber, und zwar in ihrem eigenen unmittelbaren Vorkommen, oder Leben: die daher eben immer ganz vorkommt, wo ein Leben nur Statt findet, und nicht vorkommt ausser ihrem Vorkommen, daher als absolutes Ich vorkommt, wie Sie sich den heutigen Aufschluß gleichfalls in der Kürze repräsentiren können. Ueberhaupt kann man sich diese höchst einfache Einsicht unter unendlich verschiedenen Gestalten denken, wenn sie uns einmal klar geworden. Ihr Geist ist, daß das Sein eben nur mittelbar im Sein oder Leben ist, und daß es nur als ganze, und ungetheilte Einheit ist.

XVI. Vortrag. Der jetzt aufgestellte Grundsatz: das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann, ist theils in sich unmittelbar klar, theils hat sich im Con-

versatorium gezeigt, daß er ins Besondere auch dieser Versammlung klar geworden. Wir haben daher bei ihm uns durchaus nicht weiter aufzuhalten.

Es enthielt, sagte ich, und vollendete, was man als einen ersten Theil der W.-L. aufstellen könnte, die reine Wahrheits- und Vernunftlehre. Wir gehen jetzt an den erwähnten zweiten Theil; um Alles, was wir bisher, als faktisch und an sich gültig, fallen gelassen, denn doch als nothwendige, und wahrhafte Erscheinung aus ihm, dem ersten Theile selber, abzuleiten. Ich habe bei diesem Geschäft im Voraus nur das zu erinnern, daß die Lösung dieser Aufgabe in absoluter Einheit des Princips nicht ohne Schwierigkeit ist, besonders, da sie in dieser absoluten Einheit, nach einer Bemerkung über die Methode, die ich aus Veranlassung der allgemeinen Wiederholung gegen das Ende der vorigen Stunde gemacht, ganz neu ist, und selber in den frühern Darstellungen der W.-L. nicht also vorgekommen. Dazu kommt, daß diese Lösung nicht ohne einige Verwicklung bleiben kann.

Um nun dennoch auch über diesen Punkt Ihnen ganz klar zu werden, bediene ich mich der auch sonst von mir geübten Methode, Ihnen zuerst eine faktische Bekanntschaft mit den hier vorliegenden Gliedern zu geben, um Sie dadurch für die nachmalige Zusammenstellung und Verbindung wohl vorzubereiten. Diese Vorbereitung ist der nächste Zweck des heutigen Vortrages.

1) Wir gingen in der von uns erzeugten Einsicht (Sie sehen, daß ich zu dieser zurückkehre, also theils, wie es bisher immer gehalten worden, theils, daß nun dadurch wieder eine Art von idealistischer Ansicht eintritt, von welcher Rechenschaft zu geben ich mich hier enthalte) des innern Seins, nach völliger Abstraktion von der Objektivirung, von der wir schon wissen, daß sie an sich Nichts gilt, aus von der Construction dieses Seins, zu der wir ausdrücklich uns aufforderten. Nun will ich, bemerken Sie dies wohl, indem sogleich dieser Punkt Ihnen große Klarheit verleihen kann, ich will weder selbst hier so räsonniren, wie alle obigen Idealismen räsonnirt haben: »mithin hängt das Sein von der Construction desselben ab, und diese ist

sein Princip;« — denn dieser Satz konnte Wahrheit und Bedeutung haben, doch nur in Beziehung auf das faktische Dasein des Seins in der äussern objektivirenden Existentialform, welche Existenz sodann absolut vorausgesetzt, sonach von der Projektion per hiatum unserer Grundmaxime noch gar nicht abstrahirt wäre: welches faktische Dasein überhaupt in seinem Urprincip ja in Frage gekommen, und erst abgeleitet werden soll: — sondern wir wollen rein realistisch, vertrauend auf die Wahrheit des Inhaltes der Einsicht, und consequent unsern Principien, also schließen: Kann das Sein schlechthin nicht aus sich selber herausgehen, und Nichts ausser ihm sein, so ist es das Sein selber, welches sich also construirt, in wiefern diese Construction sein soll; oder, was ganz dasselbe ist: Wir allerdings sind es, die diese Construction vollziehen, aber in wiefern wir, wie gleichfalls eingesehen worden, das Sein selber sind, und mit ihm zusammenfallen; keinesweges aber, wie es erscheinen könnte, und, wenn wir dem Schein uns hingeben, wirklich erscheint, als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir. Kurz, wird das Sein construirt, wie es uns doch in der That also erscheint, so wird es schlechthin durch sich selbst construirt; der Grund dieser Construction, so wie sie uns hier unmittelbar erscheint, unverständlich ist, kann nicht ausser dem Sein, sondern durchaus und schlechthin nur in ihm selber, als Sein; und zwar schlechthin und nothwendig, ohne alle Zufälligkeit, liegen. Bemerken Sie hierbei: 1) Wird das Sein construirt, habe ich gesagt, problematisch mich ausdrückend, und vielleicht dadurch eine künftige Eintheilung der Behauptung in theils wahre, theils unwahre, mir vorbehaltend. So Jemand darauf bestände, daß es construirt würde, wie, dächten Sie wohl, könnte dieser auf unserm gegenwärtigen Standpunkte den Beweis führen? Ich wüßte nicht anders ausser aus seinem Bewußtsein. Nun ist dieser Beweis, als an sich gültig, schon aufgegeben; in wiefern aber und in welchem Sinne das Bewußtsein in seiner Aussage denn doch gültig sei, soll hier eben erst ausgemacht werden; und ins Besondre ausgemacht werden, in wiefern das Bewußtsein, in dem Allerhöchsten, was es aussagt, dergleichen eben hier das Fak-

tum der Construction des Seins ist, gelte. Darum dürfen wir der Untersuchung, die wir durch problematische Aufstellung nur möglich machen wollen, dennoch in Absicht der Resultate nicht vorgreifen. 2) Es hat vom bloßen Sein allerdings schon in der frühern Untersuchung unmittelbar eingeleuchtet, daß es sei von sich, aus sich, durch sich, unmittelbar ein esse, daß es daher sich selber construire, und nur in diesem Selberconstruiren sei; dies war ja der ganze Inhalt unserer Einsicht; aber diejenige Selbstconstruction, von der wir hier reden, die wir nur problematisch, als Aussage des bloßen Bewußtseins hinstellen, und sie nur unmittelbar durch einen Schluß dem Sein für sich bedingen, ist, wie ich Jeden auffordere, unmittelbar einzusehen, eine ganz andere, bloß, wie ich allein es mit Worten beschreiben kann, bildliche und idealische; dagegen nur die erste eine reale werden würde; offenbar erhaltend das letztere Prädikat »real« nur durch den Gegensatz mit der erstern: also in diesem Prädikate, das nur relativ, und durch seinen Gegensatz verständlich ist, sogar vernichtend die Absolutheit der erstern Einsicht. Nun ist eben die Aufgabe, zu finden, in wie weit — nicht sowohl diese ideale oder reale Selbstconstruction des Seins, oder vielmehr das analytisch-synthetische **Princip**, das ihr zu Grunde liegt, gelten sollte; und diese Frage über die Gültigkeit ist allein durch eine genetische Ableitung desselben zu beantworten. Wir hüten uns daher, vorzugreifen, und lassen den ganzen Unterschied nur problematisch gelten.

2) Gehen wir zurück. Wird das Sein idealiter, wie wir es annehmen, construirt, so geschieht dies schlechthin zufolge seines eigenen immanenten Wesens. Es entgehe Ihnen nur nicht, daß wir in der That etwas Neues und Großes gewonnen haben; nämlich: das Ideale ist in dieser absoluten Einsicht organisch, und absolut gesetzt in das wesentliche Sein selber, schlechthin ohne allen realen Hiatus im Wesen, daher ohne alle Disjunktion im Wesen; auch ist diese Einsicht genetisch, und setzend eine absolute Genesis: als schlechthin nothwendig, unter der Bedingung, daß sie das Glied sei und angenommen werde. Nun führt diese Einsicht lediglich ein absolutes Daß, keinesweges aber ein Wie

herbei; es kann dem absoluten Wesen nicht wieder zugesehen werden, *wie* es sich idealiter construire, noch der innere Grund dieser Construction wieder construirt werden; was uns gar nicht befremden muß, indem ja lediglich dadurch diese Einsicht sich bewährte, als die absolute, über welche keine andere, und diese Construction als die absolute, über welche keine andere zu stellen. Zu einer solchen absoluten Einsicht und Construction müßte es ja doch kommen, und es ist klar, daß es nur an dieser Stelle bei der aus dem Wesen selber unmittelbar hervorgehenden Einsicht und Construction dazu kommen konnte. Der Hiatus, welcher zufolge der absoluten Einsicht im *Wesen* durchaus nicht ist, ist nur in Rücksicht des *Wie*, und falls etwa hierin, nicht mehr der absoluten und reinen Genesis, sondern der Genesis der Genesis, wie es hier erscheint, das Wesen des eigentlich sogenannten Bewußtseins bestehen sollte, er wäre im *Bewußtsein*, in welchem er, falls nur erst dieses Wie oder diese Nachgenesis der absoluten Genesis abgeleitet wäre, auch sehr wohl bleiben könnte. Daß es daher wohl möglich, und sehr wahrscheinlich wäre, daß wir schon hier im Vorbeigehen den eigentlichen Knoten in der Wurzel gelöst hätten, und die neue, sich gleichfalls nicht verbergende Schwierigkeit tiefer herabfiele, wo sie durch nähere Erwägung des so eben gefundenen Standpunktes sich leicht dürfte lösen lassen. Da indessen der Punkt bei Weitem noch nicht in die Bedingungen seiner höchsten Klarheit gesetzt ist; so wollen wir, ohne hierauf weiter zu bestehen, unsere Entwicklung fortsetzen.

3) Das nun haben wir eingesehen. Machen wir, unserer beständigen Methode nach, diese Einsicht selbst wiederum genetisch. Welches war ihre Bedingung? Offenbar die, daß eine ideale Sichconstruction des Seins, wenigstens problematisch, vorausgesetzt werde. Sie wird vorausgesetzt, heißt sichtbar, und erklärt sich ipso facto so: sie wird absolut projicirt, in der äussern Existentialform vorläufig, ohne allen Grund oder Princip dieses Projicirens, also per hiatum irrationalem.

Nun ist das eben ein Haupttheil unserer Aufgabe, dieser Projektion per hiatum, die sich bisher nur faktisch eingestellt, und der wir die Gültigkeit abgeläugnet haben, ohne uns ihrer je

entledigen zu können, dieser ihr genetisches Princip nachzuweisen.

Bemerken Sie. Ein philosophischer Vortrag kann sehr oft auf die unvermerkte Beihülfe des Verstandes rechnen, ohne allenthalben die Unterschiede, die er macht, in ihren Unterscheidungsgründen anzugeben; das Faktum erklärt oft durch sich selber, und durch seine Folgen seinen wahren Sinn. Immer aber rechnet man sodann auf ein glückliches Ungefähr, das eben so wohl sich auch nicht einstellen kann. Exacter ist es immer, durchaus auch keinen Unterscheidungsgrund unerklärt zu lassen; und selber der Umstand, daß oft und bei mehreren Subjekten die Erklärung dunkler macht, was bei der unvermerkten Beihülfe des Verstandes klarer war, darf uns nicht irre machen; denn es soll nicht also sein, und jene unvermerkte Beihülfe sich gefallen zu lassen, ist nicht der ächte philosophische Sinn. Wir hatten in der vorletzten Stunde den Fall an einer Unterscheidung gesehen zwischen zweierlei Betrachtungsweisen des Ansich, deren Unterscheidungsgrund ich doch noch besonders angab, ungeachtet vielleicht der Unterschied im bloßen Faktum klar geworden wäre. Ein ähnlicher Fall ist hier. Dem hiatus irrationalis, als solchem, d. h. der absoluten Principlosigkeit als solcher, soll ihr Princip nachgewiesen werden. Offenbar nicht insofern, inwiefern sie Principlosigkeit ist, denn dann würde sie selber aufgehoben und vernichtet, weit entfernt, daß ihr ein Princip nachgewiesen werde. Also inwiefern soll es, inwiefern soll es nicht? — Machen wir uns nur den Sinn deutlich. Die ideale Selbstconstruction des Seins wird per hiatum absolut projicirt, also zu einem absolut faktisch, und äusserlich Existenten gemacht. Diese Existenz nun (ich werde das Wort Existenz vorläufig ausschließend von dem äussern Sein brauchen, dagegen Sein, was nur immer verbaliter zu verstehen ist, dem innern, im absoluten Grundsatz aufgestellten Sein vorbehalten, welches hierdurch erinnert sei:) als absolute Existenz, kann durchaus kein höheres Princip in der Sphäre der Existenz erhalten, und ist insofern eben principlos. Sein Princip in dieser Principlosigkeit ist nun eben die Projektion selber. Darum auch, welches wichtig ist, und in den oben № 1. von

der ersten Bemerkung beigebrachten Zweifel wiederum einschlägt: es wird gar nicht behauptet, und kann nicht behauptet werden, daß das Sein sich in sich idealiter construire, sondern nur, daß es, als sich also construirend, projicirt werde. Es bleibt daher — dieses faktische Sein vermittelst Aufweisung der Projektion als seines Princips, als absolutes aufgehoben, — Nichts übrig, als die Projektion selber, und diese, wie Jeder aufgefordert ist, sich bewußt zu werden, als Akt. Es ist ihr ein Princip zu geben, heißt daher: es ist ihr, als Akt überhaupt, und als diesem, in sich ein Principloses setzenden Akte, ein Princip zu geben.

Welches wäre dieses Princip? Durch die Voraussetzung jener idealen Sichconstruction, ohne allen Grund, also durch diese von uns selber, der W.-L., zu vollziehende Projektion, war bedingt die absolut sich uns aufdringende Einsicht, daß die ideale Sichconstruction im absoluten Wesen selber begründet sein müsse; und so ist denn das Princip an seinem Bedingten gefunden; und die dadurch erzeugte neue und höhere Einsicht läßt sich in folgendem Satze fassen: Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß u. s. w., so muß eine solche ideale Sichconstruction absolut faktisch gesetzt werden. — Die Erklärung in unmittelbarer Einsicht ist bedingt durch die absolut faktische Voraussetzung des zu Erklärenden.

4) Nun lassen Sie nicht aus der Acht, daß hier Alles nur problematisch bleibt. Wenn es eingesehen werden soll, so muß u. s. w. Soll denn nun absolut und kategorisch das Letztere gesetzt werden? Ohne Zweifel, falls das Erstere, und ohne Zweifel nicht, falls das Erstere nicht; denn es hat gar kein Princip ausser dem Erstern. Soll denn nun kategorisch das Erstere? Absolute non liquet, denn es ist absolut p r o b l e m a t i s c h gesetzt. Es ist, welches ich nur zur Erregung der Aufmerksamkeit hinzusetze, daß in diesem problematischen S o l l, als unserer dermaligen höchsten Spitze, Alles zusammengedrängt ist, um dessen Ableitung uns es hier zu thun: die ideale Construction des Seins, als Sichconstruction sowohl, als die proiectio per hiatum. Es ist eben so klar, daß es bei dieser aufgestellten Problematicität im Soll, sowie sie aufgestellt ist, verbleiben muß. Dennoch ist

eben so klar, daß es doch zu einer Kategoricität kommen muß, indem ausserdem unsere Wissenschaft in ihrem Umfange und ersten Punkte bodenlos und principlos wäre. Diese Kategoricität aber müßte sich nun eben im Soll, als Soll, problematisch einfinden, so daß nunmehr das Hauptprincip der Erscheinung, und von ihr geglaubt, des Scheins, darin läge, daß das absolut Kategorische in Beziehung auf die Einsicht, Wahre und Gewisse, als problematisch, d. i. als sein könnend, oder auch nicht, und so sein könnend, oder auch nicht, erschiene.

5) Um nun sogleich für diesen Punkt, soweit es die Zeit verstattet, vorzuarbeiten, fordere ich Sie auf, das Wesen eines Soll mit mir reiflich zu überlegen. Offenbar ist in dem Soll eine innere Selbstconstruction ausgedrückt: ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf sich selber Ruhen. Man kann der Anschauung dieser Wahrheit, die sich auch allenfalls selber macht, nachhelfen. Es ist, sage ich, ein inneres sich selbst Construiren, durchaus als solches: dem problematischen Soll liegt Nichts weiter zu Grunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äussern Grund; denn hätte es einen äussern Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß. Innere Annahme durchaus von sich selber, habe ich gesagt; sonach eine Schöpfung aus Nichts, durchaus als solche sich darstellend. Ein auf sich selber Ruhen habe ich gesagt; denn, daß ich erlaube, es in der sinnlichen Form aufzunehmen, was hier nichts schadet, — ohne diese stete Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts, fällt es in das Nichts zurück: es ist daher Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer.

Dies, wie wir es beschrieben haben, ist nun das Soll schlechthin, und also ist es, der Voraussetzung nach, von Ihnen Allen eingesehen. Es ist daher, bei aller erst erscheinenden Problematicität, grade darum und deßwegen, im Soll ein Kategorisches und Absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens. — Ehe wir nun weiter zeigen, was daraus folgt, heute zum Beschluß noch folgende zwei Bemerkungen. 1) Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatze eingesehenen Seins

an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u. s. f.; und zwar innerlich organisirt und zusammenhaltend durchaus als solches. Was das Letztere anbelangt, falls es nach der Klarheit, mit der sich dies schon oben in der Anschauung ergeben haben muß, noch einer Erklärung bedürfen sollte: das innere Sein des Grundsatzes objektivirten wir denn doch immer faktisch, ungeachtet diese Objektivität nicht galt. Das Soll haben wir vorher auch objektivirt, zuletzt aber in seiner innern Beschreibung und Einsicht, sind wir sogar faktisch in ihm verloren gewesen und aufgegangen, und erst jetzt, in der Reflexion darüber, welche wohl eben als proiectio per hiatum, nach der obigen Methode aus dem Soll selber, als seinem Principe, zu erklären sein dürfte, machen wir uns von ihm, und es von uns los. Sonach dürfte wohl dieses Soll, rein und lauter in seiner Einheit, und ohne allen Zusatz, die unmittelbare, d. h. durchaus nicht weiter zu construirende, sondern unmittelbar in der Construction die Sache selber gebende, ideale Sichconstruction des Seins selber sein: — dagegen die oben von dem Soll aus selber problematisch gesetzte Construction desselben, so wie das innere Sein dazu erst ihre Projektion per hiatum, daß wir daher Aussicht hätten, an diesem Soll endlich ein Princip gefunden zu haben, welches in sich selber Construction und Sache, Ideal und Real ist, und Eins nicht sein kann ohne das Andere, welche Zweiheit nun eben in unserer objektivirenden Betrachtung der W.-L., welche dadurch sich selbst, als an sich gültig, aufgäbe, liegen möchte.

2) Dieses Soll hat nun immerfort, uns unbeachtet, in allen unsern bisherigen Untersuchungen die erste Rolle gespielt. Soll es zu dem und dem, zu einer Realisation des Durch u. s. f. kommen, so muß u. s. w.; in dieser Form ging unsere Einsicht immer einher. Kein Wunder daher, daß nach dem Fallenlassen alles Uebrigen allein uns das noch übrig bleibt, was in allen diesen Fällen das wahrhaft Erste war.

XVII. Vortrag. Wie der Theil unserer Wissenschaft, den wir jetzt bearbeiten, von dem erst vollendeten verschieden sei, und was unsere nächsten Vorträge beabsichtigen, nämlich für's Erste die Materialien der Lösung unserer zweiten Aufgabe herbeizuführen, und Sie mit denselben bekannt zu machen, ist in der letzten Stunde gesagt. Zugleich ist zugestanden, daß diese nächsten Vorträge nicht ohne Schwierigkeit und Verwicklung sein können. Es ist leichter, was in der Vernunft durchaus und schlechthin als Einheit liegt, wie der obige Grundsatz, als solches aufzufassen und einzusehen, indem es dazu nur der Abstraktion bedarf — leichter, sage ich, als das, was an sich und ursprünglich innere Einheit ist, auf reine Einheit zurückzuführen, um einen durchaus neuen und unerhörten Begriff in sich zu erzeugen, wozu ohne Zweifel andere Künste erfordert werden. Jetzt legen wir erst Mannigfaltigkeit hin, in einer Ordnung, wie sie uns für die Einsicht die bequemste ist: wahrhaft geordnet und eingesehen können diese erst aus ihrem Princip werden, welches wiederum erst von ihnen aus zu finden ist; es ist daher hier im Gange des äussern Vortrages ein unvermeidlicher Zirkel, der erst durch seine eigene Vollendung aufzuheben ist; daß man den, denn doch seine gute Ordnung habenden, Gang, und die Glieder desselben indessen auffasse, und ihnen die unter den Umständen mögliche Klarheit gebe, ist doch auch hier möglich, und wird angemuthet.

Ein neues, bisjetzt unbekanntes Princip muß aufgestellt werden, habe ich gesagt: und mache dabei zugleich die Nebenbemerkung, daß wir (denkend an obige Unterscheidung der W.-L. in zwei Haupttheile) hier es nicht bloß mit Aufstellung des zweiten, sondern zugleich mit der Vereinigung desselben mit der ersten, zu thun haben.

Der Gang in voriger Stunde war: das reine Sein, das wir eingesehen haben, als ein durchaus in sich geschlossenes Singulare, construirten wir; so, setze ich voraus, konnten wir uns unmittelbar bewußt werden, und wurden uns dessen, der Aufforderung zufolge bewußt: es war dies daher eine ganz einfache, faktisch objektivirende Projektion eines Aktes, den wir Uns, als

gleichfalls selbstständig Existirenden, zuschrieben, und wobei wir in Versuchung hätten kommen können, auf einseitig idealistische Weise, aus diesem Akte der Construction das Sein selber abzuleiten. Dies jedoch, wohl einsehend, daß wir dadurch grade dahin zurückkämen, von wo aus wir uns erst emporgehoben, mithin nicht von der Stelle rückten, hüteten wir uns zu thun. Wohl aber verfuhren wir also, und hatten, falls wir nur ausser dem Einen Sein noch zu etwas Weiterm, dem Phänomene desselben nämlich, kommen wollen, nothwendig also zu verfahren. — Was die Wahrheit an sich jener Construction anbelangt, so kann dieselbe sich auf Nichts, als auf die bloße Aussage des Bewußtseins beruhen. Diese Aussage unbedingt verwerfen, so wie wir sie eben unbedingt verworfen haben, können wir nicht, vermöge unseres dermaligen ganz veränderten Zweckes; denn oben wollten wir das reine Sein in sich selber, und daß für dieses das Bewußtsein durchaus nicht galt, war erwiesen; hier wollen wir dieses reine Sein nicht mehr in sich, denn also haben wir es schon, und so wäre unsere Untersuchung vollendet, sondern in seiner ursprünglichen Erscheinung fassen, und da dürfte wohl das Bewußtsein und hier insbesondere die Construction das erste, dermalen von uns zu erfassende Glied dieser Erscheinung sein. Unbedingt es gelten lassen, können wir eben so wenig; denn inwiefern und unter welcher Bedingung es gelte, ist eben in Frage gestellt. Wir müssen daher diese Aussage problematisch und der fernern Untersuchung nicht vorgreifend also stellen: wenn und inwiefern eine solche Construction wirklich ist, d. h. am Sein Theil nimmt, nicht bloß zu sein scheint, sondern das Sein wirklich in ihr erscheint, so u. s. w. Durch dieses so ist aufgegeben die Bedingung des wirklichen und wahrhaften Seins einer solchen Construction, falls ihr, und inwiefern ihr Sein zukommen könne, eine unmittelbare Evidenz nachzuweisen. Diese Bedingung ist nun gefunden, und es hat ohne Schwierigkeit eingeleuchtet: — Ist wirklich und in der That in Beziehung auf das wahrhafte Sein in der Vernunft, — keinesweges in Beziehung auf die faktische Existenz in dem Bewußtsein, welches, bis es besser begründet ist, gar Nichts gilt; dieser Umstand ist nicht zu überse-

hen — ist in diesem Sinne jene uns erschienene Construction, so ist sie keinesweges gegründet in einem vorgeblichen, des Seins leeren objektivirenden Ich des Bewußtseins, sondern sie ist gegründet im Sein selber; denn das Sein ist Eins, und wo es ist, ist es ganz; im Sein, als Sein; mithin durchaus und schlechthin nothwendig.

Daß ich hier auf die Bedingung, daß Sie sich nicht zerstreuen lassen, eine Nebenbemerkung beibringe, welche, unter jener Bedingung Licht verbreiten kann. Setzen Sie das rein immanente Sein, als das Absolute, Substante, Gott, wie dies allerdings richtig sein wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Construction des Absoluten verfaßt ist, als die Offenbarung und Aeusserung Gottes; so ist hier die letztere eingesehen, als schlechthin nothwendig, und im Wesen des Absoluten selber begründet. Diese Einsicht der absoluten innern Nothwendigkeit, die ich nicht genug einschärfen kann, wogegen die absolute Dunkelheit der Einsicht mit ihrer ganzen Kraft sich sträubt, indem die Freiheit stets das Letzte ist, was sie aufgeben will, und kann sie dieselbe auch nicht für sich retten, so sucht sie dieselbe wenigstens in Gott zu flüchten; — diese Einsicht der innern Nothwendigkeit, sage ich, ist ein Distinktionscharakter der W.-L. absolut von allen andern Systemen. In allen ohne Ausnahme ist neben dem absolut Substanten eine absolute Zufälligkeit. Hier wird gleich von vorne an als schlechthin nothwendig eingesehen in der Vernunft und an sich, was hinterher wohl, nicht in der Vernunft und nicht an sich, sondern in einer andern noch erst auszumachenden Beziehung, als zufällig erscheinen wird. Nur unter dieser Bedingung kann die W.-L. hoffen, das Phänomen auf eine rechtliche und gegründete Weise, keinesweges nur so zum Schein, abzuleiten; denn eine wahre Ableitung muß ein feststehendes Princip haben. Ausserdem, wie es wohl auch sich zugetragen hat, leitet man aus dem in sich Zufälligen ein anderes Zufälliges ab, und verschafft aus diesem andern Zufälligen, das da selber ja nur unter Bedingung der Festigkeit das Erstere feststeht, wiederum dem Erstern seine Festigkeit; als ob dadurch, wenn man zwei, deren keines für sich selbst

bestehen kann, nur wechselsweise auf einander stellte, ein rechter, guter, fester Standpunkt herauskäme.

Noch diese Bemerkung: daß in unserer gegenwärtigen Untersuchung dermalen es noch grade also aussieht, wie ich es eben als fehlerhaft beschrieben, daß sie daher, wie zu Anfange freimüthig angegeben worden, ihr Princip sucht, aber noch nicht hat, ist sichtbar, indem ihr erstes Glied, die Construction des innern Seins, in Beziehung auf dasjenige, wonach hier allein gefragt wird, das wahre Sein in der Vernunft — noch problematisch dasteht, sonach auch dasjenige, was erst unter seiner Bedingung ausgemittelt worden, die nothwendige Sichconstruction des Seins, nicht anders sein kann, als ebenso problematisch. Darum sei von nun an Ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, ob denn nun, und wo ein auf sich selber ruhendes Princip heraustrete.

Ist Construction des Seins, so ist sie in ihm selber absolut begründet; dies sahen wir ein, und reflektirten wieder auf diese Einsicht und ihre innere gesetzliche Form. Da war nun unmittelbar klar, daß wir von der Voraussetzung eine Construction des innern Seins, welche wir fälschlich dem Ich des Bewußtseins beimaßen, worüber wir aber schon des Bessern belehrt sind, und es darum fallen lassen — ausgingen. Soviel aber bleibt unbezweifelt, daß jene Construction des Seins, als eben absolutes Faktum projicirt wurde. — Haben wir nun etwa diese an sich einfache faktische Projektion durch den Gebrauch, den wir von ihr machten, in einen Zusammenhang mit andern Gliedern gebracht? Offenbar; solle es eine solche Construction geben, so müsse sie begründet sein in dem Sein, sahen wir ein. Nun haben wir diese ganze Spekulation frei übernommen; durch unser Verfahren, das wir hätten sehr wohl unterlassen können, ist die erzeugte Einsicht, die daher sehr wohl auch nicht hätte erzeugt werden können, bedingt, und ist darum überhaupt gar kein fester Standpunkt. Um nun doch einen solchen festen Punkt zu gewinnen, wandten wir ein Verfahren an, das durch seine bloße Möglichkeit seine Rechtmäßigkeit, sofern es derselben dermalen bedarf, beweiset: Setze, sagten wir, es solle zu der von uns erzeugten Einsicht kommen, so wirst du einsehen, daß die vorher

nur mögliche Projektion des faktischen Seins der Construction unter dieser Bedingung nothwendig werde.

Hierdurch hätten wir nun zuvörderst, zum Beweise, daß wir, ungeachtet wir freilich festen Grund noch nicht unter uns fühlen, doch auf gutem Wege sein mögen, gegen alles Vorherige einen großen Gewinn gemacht. Die absolute Projektion per hiatum, die in allen unsern bisherigen Untersuchungen unbegreiflich blieb; somit die ganze äussere Existentialform, ist, unter der Voraussetzung, daß ein höheres Glied, die Einsicht, sein soll, als nothwendig erklärt, sie, die vorher selbst problematisch war. Also die Problematicität weicht aus den tiefern Gliedern, freilich sich werfend auf höhere; aber dadurch wird sie wenigstens vereinfacht, und uns ihr wahrer Sitz entdeckt, in welchem wir hoffen können, sie in ihrer Wurzel anzugreifen.

Nach dem, was ich über die Nothwendigkeit eines in sich stehenden Princips auch für diese Untersuchung gesagt, wollen wir diese Problematicität zunächst ganz ausrotten; und dabei ist das sicherste Mittel, daß wir ihr fest in's Auge sehen. Im problematischen Soll ist sie ganz zusammengedrängt; dieses allein ist hinlänglich für unsern nächsten Zweck; wir lassen daher den Ort, wo dieses Soll erschien, Einsicht u. s. w. fallen. Daß man zuletzt an dieses Soll, als einen der tiefsten Grundpunkte aller Erscheinung, sich werde zu halten haben, konnte auch, unabhängig von dem jetzt genommenen Gange, aus der ganzen bisherigen Untersuchung anschaulich werden, wie ich im Vorbeigehen bemerken will. Alle unsere bisherigen Untersuchungen und erzeugten Einsichten haben angehoben mit einem problematischen Soll, und sind von ihm, als ihrem ersten terminus a quo ausgegangen: »Soll es zu einem Durch wirklich kommen, so muß rc.«: soll es zu dieser eben erlangten Einsicht kommen, so muß rc.«: der Idealismus: »soll dieses Leben ein Leben an sich sein, so muß« u. s. w. der Realismus; bis herauf zur höchsten Relation: »soll ein Ansich verständlich sein, so muß ein Nichtansich gedacht werden« u. s. w.

Nur in der Einsicht des reinen Seins, und wie wir in ihr aufgingen, verlor dieses Soll sich ganz, und es trat ein eine abso-

lute Kategoricität, ohne alle problematische Voraussetzung. Sobald wir nun wieder, welches die historische Genesis unseres zweiten Theils in unserer ganzen dermaligen Untersuchung gab, auf diese Einsicht reflektirten; so stellte sie sich wieder mit einem Soll, also als zufällig hin, suchend die Grundbedingung dieser Sichconstruction des Seins. Nun haben wir bisher im Aufsteigen uns stets an den Inhalt der erzeugten Einsichten gehalten, und auf die Form der Problematicität, in der sie insgesammt eintraten, nicht reflektirt, welches auch ganz richtig war, indem wir zu dem Urinhalte der Wahrheit als solchem eben hinauf wollten. (Hier im Vorbeigehen beantwortet sich entschieden und gründlich die von Einigen mir geschehene Frage über den wahren Grund der Vorliebe unseres ersten Theiles für den Realismus, und der in ihm herrschenden Maxime, sich immer nach ihm zu orientiren). Jetzt aber im Hinabsteigen haben wir uns nun eben an dieses vernachlässigte Soll zu halten, das ja die fortdauernde innere Seele der Idealismen abgab, die während des Aufsteigens fortwährend sich ausschieden, und nur in Absicht ihres Inhaltes durch entgegengesetzte höhere niedergeschlagen wurden; in der Form aber, wie wir sehen, noch bestehen. Diese Form ist nun nicht durch den ursprünglichen Inhalt unmittelbar zu zerstören, denn alles, was dieser leisten kann, haben wir im Aufsteigen schon geleistet, sondern sie ist durch sich selber innerlich zu erklären und zu berichtigen: sie muß ihre ungegründeten Ansprüche, inwiefern sie ungegründet sind, durch sich selbst widerlegen; ungefähr eben so, wie wir oben den höchsten Idealismus dieses Inhalts, der sich erst für einen Realismus gab, durch das von ihm selber aufgestellte Gesetz widerlegten, und als Idealismus aufdeckten.

Mit einem Worte, daß ich Sie dadurch noch tiefer in den systematischen Zusammenhang hineinführe, zwischen dasjenige Glied, das oben das höchste war in der Erscheinung, die Unterscheidung und Vereinigung des Ansich und Nichtansich, in der ganzen fünffachen Synthesis, und des absoluten innern Seins, als das absolut Realistische, tritt hier ein das neue Mittelglied des Soll, und in diesem muß die sich disjungirende, und zugleich synthetische Beziehung auf die beiden erwähnten Nebenglieder sich ent-

decken lassen. Diese zu finden, ist der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe: sie als festes Princip zu finden, ist ihre Form.

Zuvörderst jedoch die Beziehung auf das innere Sein. Die Form des Seins ist Kategoricität: es müßte daher im Soll selber, so sehr es auch eine Problematicität scheint, etwas Kategorisches liegen. Um dies zu finden, habe ich aufgefordert, auch das innere Wesen eines problematischen Soll reiflich zu bedenken (nach unserer beständigen Methode, das für's Erste dunkel Projicirte zur Klarheit zu erheben). — Wir haben dies schon gestern gethan; wegen der Wichtigkeit der Sache will ich die ganze Operation heute wiederholen.

Sagen Sie energisch und wohl überlegt: soll das und das sein, so ist klar, daß dadurch eine innerliche Annahme ausgesagt wird, ohne allen Grund, schlechthin von sich und aus sich, also innere reine Schöpfung, und zwar unmittelbar als solche, völlig rein dastehend, denn eben die völlige äussere Grundlosigkeit, und lediglich durch sich Begründetheit, und nichts Anderes, drückt ja das Soll aus, wenn es nur rein problematisch genommen wird, so wie dies hier die Aufgabe ist, ohne deren Leistung es zur geforderten Einsicht nicht kommt. Ferner, so suchte ich ganz dasselbe noch von einer andern Seite zu fassen und deutlich zu machen: in dem Soll ist ausgedrückt, die absolute Annahme eben so unbedingt fallen gelassen, als sie unbedingt angenommen ist; soll sie nun, und wahrscheinlich mit ihr das ganze so muß, das an ihr hängt, nicht fallen, und mit diesem Fallen wahrscheinlich alles Wissen und alle Einsicht hinfallen; so muß es sich eben selber tragen und halten. — So gewiß wir nun dieses eingesehen haben, so gewiß hat uns das Soll eingeleuchtet, als ein, unter Bedingung, daß es sei, sich selbst schlechthin tragendes und haltendes Absolutes aus sich, von sich, durch sich, absolut als solches. Dies, sage ich, ist ein Soll; und wäre es nicht genau so, so wäre es eben kein Soll; wir haben daher eine kategorische Einsicht, vom unwandelbaren und unvermeidlichen Wesen des Soll; bei welcher Einsicht wir indessen ganz abstrahiren können, von der äussern Existenz eines solchen Soll. — Abstrahiren können, sage ich, denn mit gutem Bedachte enthalte ich mich, hier eine sich

zwar leicht darbietende Folgerung zu ziehen, welche für den Zusammenhang noch nicht sattsam vorbereitet ist. Inwiefern nun unsere Aufgabe bloß darin bestand, im Soll selber etwas Kategorisches aufzufinden, so ist sie durch das jetzt Geschehene gelöst.

Ich habe, in der Erörterung des Soll, Sie nicht gewarnt vor dem Scheine, daß Wir es seien, die da annehmen das Problematische, und die da fortdauernd tragen und halten dasselbe; denn dieses Wir des bloßen Bewußtseins dermalen noch gänzlich aus dem Spiele zu lassen, bis es deducirt ist, ist die Regel, und es zu vermögen, ist die Kunst, ohne welche Keiner Eintritt in die Region der W.-L. erhält. Sollte sich dieses Ich inzwischen Jemandem aufgedrungen haben, so läßt es sogar an dieser Stelle unmittelbar sich wieder wegbringen. Nämlich, ob du nun die Annahme erzeugt hast und trägst, oder du nicht; so ist doch immer klar, daß du nur unter dieser Bedingung des Selbsterzeugens und Forttragens ein Soll hast. Immer daher, falls du auch der Erzeuger bist, liegt im Soll Regel, und Gesetz, also zu verfahren, ausserdem wird es kein Soll: und mehr haben wir hier auch gar nicht sagen wollen; von der Frage, die du erhobst, und die an einem andern Orte uns gemacht werden wird, ganz abstrahirend.

Und nun noch zum Beschlusse eine scharfe Unterscheidung, die in der Folge entscheidend werden wird, und die nie zu früh klar eingesehen werden kann. Auf die hohe Aehnlichkeit des innern Seins, als eines von sich, durch sich, in sich Geschlossenen, und sich selbst Genügenden, und des Soll, als eben dasselbe, ist schon früher aufmerksam gemacht; doch ist zwischen beiden auch ein Unterschied, den ich der aufgestellten Formel also bezeichnet und erkennbar gemacht habe: das Soll ist ein von sich u. s. w. als solches. Ich fordere Sie jetzt auf, sich diesen Unterschied gemeinschaftlich mit mir also klar zu machen. — Das Sein wurde construirt als ein absolutes von sich u. s. w. Ich frage: sollte es nun denn da geben, oder gab es wirklich in unserer Einsicht, falls sie rechter Art war, ausser diesem absolut lebendigen, sich construirenden esse, noch ein anderes, stehendes Sein, Substantiv? Nimmermehr, sondern beides ging durchaus in ein-

ander auf, und in das rein in sich geschlossene singulum auf, und ganz müssig, ungültig und vernachlässigt war die doppelte Wiederholung. So verhält es sich mit dem Soll, wenn Sie nochmals recht scharf hinsehen wollen: dieses steht als ein fester selbstständiger Mittelpunkt und Träger des absolut Sichschaffens und Tragens da; und das letztere wird gar nicht unmittelbar, wie früher am Sein, sondern nur mittelbar, durch Voraussetzung und Setzung eines Soll — kurz, unter der Voraussetzung, daß es selber wieder sein solle, ein Soll, also durch seine eigene Verdoppelung eingesehen. Es ist hier gar nicht, wie oben, eine unmittelbare Vernunfteinsicht, sondern nur mittelbare, wiederum bedingt durch eine höhere Projektion per hiatum eben des Soll, wie wir denn auch in der That verfahren sind. — Dieses Verhältniß nun haben wir bezeichnen wollen, durch den Beisatz, als solches, d. h. selber in objektiv faktischer Wesens-Einheit.

Wozu nun diese neue Entdeckung weiter führen werde, muß sich finden. Vor der Hand geht in Absicht der Methode soviel hervor, daß, so wie eine Projektion per hiatum, die der Construction des Seins, als nothwendig abgeleitet ist aus dem Seinsollen einer gewissen Einsicht, eine andere Projektion, des Sollens eben selbst, als Bedingung dieser Einsicht, und von einer andern Seite wieder durch sie bedingt sich einstellt; worauf wir nun eben weiter uns einzulassen haben werden; daß daher, nur in dem oben genauer abgesteckten Bezirke, unsere gegenwärtige Untersuchung, eben so wie die obige, aufsteigend verfährt, weil sie ihr Princip noch sucht.

XVIII. Vortrag. Das bisher Vorgetragene: eine Construction des Seins ist vorausgesetzt; sie wird aus dem Grundsatze, daß Nichts sein könne, ausser dem Sein, eingesehen als nothwendig aus dem Sein selber hervorgehend, so gewiß sie nämlich überhaupt ist: gesetzt daher, es soll u. s. w., so muß u. s. w. Das Soll aber ist ein in sich, von sich, durch sich, als solches: dieses, und besonders das zuletzt hinzugesetzte Als, als

ein neuer Mittelpunkt und Träger des sich selbst schaffenden und tragenden Soll, steht nun fest bei Ihnen.

Ich bringe heute noch eine Grundbemerkung über den wahren, innern Geist des bisher geführten Räsonnements bei, und werde sodann unsere bleibende Aufgabe von einer andern Seite bearbeiten.

1) Was das Erste betrifft: Soll eine Einsicht Statt finden, davon und davon: insbesondere hier, daß die ideale Sichconstruction im Sein selber begründet sei, so muß u. s. w., war die Form unserer höhern Einsicht, aus dem Standpunkte des problematischen Soll. — »Indem du nun,« würde ich anreden, »den Inhalt dieser Einsicht, die da deiner Behauptung nach noch nicht Statt findet, sondern deren Bedingung du bloß suchst, wirklich angiebst, hast du ihn ja ohne Zweifel schon im Sehen und in deinem Begriffe; du construirst ihn wirklich und in der That;« (so wie dies hier der Fall ist, mit der idealen Sichconstruction des Seins). Diese Bemerkung geht durch's ganze Bewußtsein hindurch, und läßt sich an jedem Beispiele klar machen: ich kann nicht nachdenken, wie irgend Etwas, nach welchem Gesetze, z. B. ein Körper im Raume, der Raum, die Linie u. s. f., begriffen oder construirt werde, ohne eben ohne alles Nachdenken und nach allgemeinem Gesetze sie schon begriffen zu haben. Und hier wird das Gesetz nur an einem der höchsten, andere unter sich fassenden Falle construirt. »Du suchst daher,« fahre ich fort, »entweder dasjenige, was du schon hast, oder du suchst dasselbe Sehen und denselben Begriff, denselben in Absicht des Inhalts, nur in einer andern qualitativen Bestimmung. Daß das letzte dein Fall sei, wird durch eine genauere Betrachtung des aufgestellten Satzes klar, — der Inhalt deines Sehens, des als Inhalt bloßen Sehens, soll durch das, was du Einsicht nennst, erst in einen Zusammenhang mit etwas Anderm im Sehen, als seiner Bedingung und seinem Bedingten zugleich gebracht werden. Also, daß wir das wahre Resultat deines Begehrens bestimmt und genau angeben: Ein schon an und für sich völlig bestimmtes Sehen, das du als bestimmt voraussetzen mußt, um zu deiner Forderung nur zu kommen, soll in dieser bleibenden objektiven Bestimmt-

heit nun auf eine weitere Art, also, da die objektive Bestimmtheit bleibt, nun qualitativ, als Sehen, weiter bestimmt werden. Du forderst daher, um es kurz auszusprechen, eine neue Genesis in dem schon seiend vorausgesetzten, und objektiv als dasselbe bleibend vorausgesetzten Sehen.

Eine neue innere Genesis des Sehens, als formalen Sehens selber, ohne allen Inhalts-Unterschied; (was wir auch Objektivität genannt haben). — Nun ist das Materiale dieser formalen Genesis, ihr Resultat, selber wieder Genesis: der stehende Inhalt soll in einen genetischen Zusammenhang mit einem andern Gliede gebracht werden, das erzeuge, und da wiederum von ihm erzeugt werden; also es soll das ganze bekannte Durch, oder die Relation, in ihrer synthetischen Fünffachheit eintreten. Nun kann es wohl sein, daß diese materiale und äussere Genesis mit und aus dem Inhalte, der jedoch seinem innern Wesen nach gar nicht verändert wird, eben in der formalen Genesis des bloßen Sehens selber begründet ist, und gar nicht in der Sache liegt, sondern im veränderten Auge, wodurch nun alles hier anliegende Mannigfaltige zurückgeführt würde auf die Einheit desselben Princips, der formalen weitern Bestimmung. Diese formale weitere Bestimmung oder neue Genesis wird nun gefordert durch ein Soll, welches selbst in seinem innern Wesen, für Genesis, schlechthin als solche, erkannt ist; und so könnte diese Genesis eben so in dem Soll selber, als die Relation und fünffache Synthesis in der formalen Genesis ihren Grund haben, so daß das Soll das Grundprincip wäre von Allem, wofür wir es eben schon oben angesehen. Kurz, der Geist des ganzen, seit Anhebung unseres zweiten Theils geführten, Räsonnements ist die Forderung einer innern Genesis in dem, für die Genesis selber vorauszusetzenden Sehen an sich: durch welche dem Sehen in seiner wahren Bedeutung Nichts zugesetzt würde, die daher, wie wir es immer gewollt, in Beziehung auf diese Bedeutung ungültig sein muß. Zugleich dürfte eben diese innere formale Genesis, als durchaus nur die Weise der Ansicht betreffend, Princip des absoluten Idealismus = der Erscheinung sein: und wir selber durch unser im ganzen Räsonnement vorausgesetztes Princip, das Sein werde,

idealiter, d. h. in Absonderung von der realen Sichconstruction, construirt, in einen neuen und höhern Idealismus hineingerathen sein.

Daß nun diese, jetzt charakteristisch vom vorausgesetzten Ursehen unterschiedene Einsicht, sich allein für gewiß ausgiebt, dagegen das Ursehen in Beziehung auf seinen Inhalt nur problematisch sein soll, — (daß die Sache sich also verhalte, und unsere Gewißheit als erzeugt und erschlossen erscheine, ist bei der unmittelbaren Reflexion klar:) — dieser Umstand liegt wahrscheinlich in der Einseitigkeit des Idealismus selber, welcher hier, nichts Anderes kennend, Zeugniß giebt von sich selbst. Diesen Anspruch haben wir nun noch erst zu untersuchen.

2) Bekannte Grundregel: gegen keinen Idealismus läßt auf eine andere Weise sich Etwas ausrichten, als von dem Realismus aus. Nachdem daher unser Räsonnement auf seine geistige Einheit zurückgeführt, und als Idealismus eingesehen worden ist; können wir nicht länger bei ihm verweilen, ohne im Zirkel herumgetrieben zu werden, sondern wir müssen uns wenden an den gegenüberstehenden Realismus, und diesen in seiner Genesis bloß tiefer überlegen.

a) Wir traten, wie uns erinnerlich ist, ein in diesen Realismus nach der letzten Erwägung des Ansich und der Einsicht, daß, in unserm Wissen, dieses Ansich Relation sei und Mannigfaltigkeit, darum, daß es nicht sei absolut, ohne alle Zusammensetzung und Zerlegung zu denkende Einheit, sondern nur, wie wir uns ausdrückten: Verstandes-Einheit. Wir verwarfen dieses Wissen ganz, und doch blieb uns Wissen übrig, das daher absolute innere Einheit, ohne alle Zusammensetzung und Trennung war: Einheit in sich. Auch wollen wir nicht etwa sagen, daß Wir es in dieser Einheit erzeugt hätten; denn wir wollten wahrhaftig nicht, daß nach Abstraktion von aller Relation noch Etwas übrig bleiben sollte, oder hätten wir dieses gewollt oder wollen können, das Uebrigbleibende mit unserm Wollen umfassen können, so wäre es uns ja schon übrig gewesen: — sondern es war eben schlechthin übrig: Einheit von sich. Auf diesen letztern Punkt kommt Alles an, es ist der, der in allen Systemen übersehen

worden, und der nur der tiefsten Besonnenheit klar wird. Das, was wir Wir nennen, oder unsere Freiheit, und was eben hier erst aus der oben erwähnten neuen formalen Genesis des absolut vorauszusetzenden Sehens = Nachconstruction abgeleitet werden soll, kann nur abstrahiren, eben von seinem eigenen Geschöpfe der Nachconstruction, aber es kann nicht die ursprüngliche Vernunft hervorbringend construiren: obwohl nach vollendeter Abstraktion die ursprüngliche Vernunft ohne Weiteres eintritt. So nun Jemand, im unabtreiblichen Bewußtsein der Simultaneität seiner vollendeten Abstraktion und des Eintretens der reinen Vernunft und dem eben so unabtreiblichen Bewußtsein, daß Er das frei Abstrahirende sei, diese seine Freiheit zugleich überträgt auf das Heraustreten der Vernunft; so täuscht sich dieser, und bleibt in einem Idealismus befangen. Diese letzte Täuschung ist hier in unmittelbarer Evidenz durch tiefe Besonnenheit vernichtet. Nach Abstraktion von der höchsten Verstandes-Einheit bleibt übrig ein Wissen schlechthin, weil es eben übrig bleibt, ohne alles unser mögliche Zuthun. Reines Licht oder reine Vernunft an sich.

b) Diese reine Vernunft ist nun eben so unmittelbar inneres Sein und mit ihm durchaus Eins. Wir haben oben das nach aller Abstraktion Uebrigbleibende inneres Sein genannt; hier haben wir es reines Licht, oder Vernunft genannt. Wie wir es aber auch nennen mögen, so ist es eben das nach aller Abstraktion durch sich selber schlechthin Uebrigbleibende und durchaus untheilbare singulum; und ich möchte wohl wissen, ob wir in diesem aufgestellten Begriffe noch eine Disjunktion zu machen vermöchten, und ob nicht die Einsicht, daß es durchaus ein in sich selbst geschlossenes singulum sei, uns nicht deutlich anzeigte, daß bei aller Verschiedenheit der Worte, mit denen es benannt wird, doch immer eins und eben dasselbe Wesen gemeint sein könne.

c) Als ein in sich, von sich, durch sich = reale Sichselbstconstruction haben wir es ehemals, und jetzt beschrieben, und es anders gar nicht beschreiben können. Dermalen gänzlich abstrahirt von der Fakticität dieser Beschreibung, welche sehr wohl nur die Nachconstruction sein kann, durch die wir eben in den erst angezeigten Idealismus gerathen, reflektirt auf ihre innere Wahr-

heit, und — ich fordere hierbei Ihre ganze Aufmerksamkeit auf, — auf das überraschende Resultat, das ich zu ziehen gedenke! Ich frage: liegt es denn nun nicht in dem, nach aller Abstraktion rein Uebrigbleibenden selbst, — ob Sie es nun Sein nennen wollen, oder Vernunft, — daß es schlechthin von sich selber sei? Wird es etwa willkührlich gesetzt, als von sich selber seiend? Wie könnte es; dies wäre ein wahrer Widerspruch, denn sodann wäre es in der That nicht von sich selber, sondern eben durch das willkührliche Setzen. Ist es gesetzt, als ein, nach Abstraktion von Allem ausser ihm, Uebrigbleibendes, so ist es nothwendig gesetzt, als ein Vonsich; denn wäre es nicht ein Vonsich, so wäre es von einem Andern, es wäre daher im absoluten Setzen, d. h. ursprünglichen Creiren seines Seins, von diesem Andern nicht zu abstrahiren. (Daß aus Faselei und Gedankenlosigkeit das Andere nicht beachtet werden könnte, mag empirisch wahr sein, und soll eben erst erklärt werden; in der absoluten Einen, in sich aufgehenden Einheit ist es nicht wahr.) Wiederum ist es absolut gesetzt, schöpferisch, als ein Vonsich, — es versteht sich, daß dieses Vonsich wirklich ausgedrückt, und nicht etwa bloß intelligirt sei; — so ist es gesetzt, als absolut nach Abstraktion von Allem seiend und übrig bleibend. — Es ist daher klar, daß das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich, als solche, nicht setzen kann, ohne sich zu construiren, und umgekehrt: daß daher in seinem Wesen Beides zusammenfällt, und durchaus Eins ist, Sein und Selbstconstruction, Sein und Wissen von sich. — Bemerken sie hierbei: 1) ist hier die Einsicht, daß das Sein sich schlechthin selber construiren müsse, welche nach dem Vorgeben des Idealismus nur mittelbar durch einen Schluß von der faktischen Voraussetzung des Vorhandenseins einer Construction erzeugbar sein sollte, durchaus unmittelbar, und ohne alle faktische Voraussetzung, durch die bloße Betrachtung des innern Wesens entstanden. Hierdurch nun wäre zuvörderst der Idealismus, wie er aufgestelltermaßen sich auf Nothwendigkeit einer Voraussetzung für eine gewisse, doch nur mögliche Einsicht gründete, völlig abgewiesen, indem diese Einsicht ohne seine Voraussetzung wirklich erzeugt worden: er muß daher,

falls es doch noch zu ihm kommen soll, sich nach höhern Stützen umsehen. Ferner ist dadurch der im Vorbeigehen zu berührende Satz aufgetreten, daß dieselbe Einsicht auf zwei verschiedenen Wegen, mittelbar, aus Voraussetzungen, und schlechthin unmittelbar möglich sei. Wie wäre es, wenn gerade in dieser Disjunktion der Wege der ganze von uns gesuchte Unterschied zwischen philosophischer und gemeiner Erkenntniß, zwischen dem Standpunkte der W.-L. und dem des gewöhnlichen Wissens, und falls es in den letztern wiederum Grade der Mittelbarkeit geben sollte, der Unterschied zwischen den verschiedenen Standpunkten dieses gewöhnlichen Wissens läge. Uns liegen stets philosophische Systeme am nächsten. — Die Voraussetzung, die der Idealismus, als Princip unmittelbarer Einsicht, wollte, war faktisch. Wie wäre es, wenn z. B. der Beweis, der fast in allen Systemen, und nach ihnen auch in der gewöhnlichen Erkenntniß, aus dem faktischen Dasein endlicher Wesen für das absolute Sein geführt wird, eben dieser idealistische Weg der mittelbaren Einsicht wäre, mit welchem man sich begnügte aus Mangel der unmittelbaren; an sich wohl richtig, und in der allmäligen Erziehung, d. h. Heraufziehung zum Höchsten, an seinem Orte anwendbar; aber durchaus nicht Stich haltend gegen Einwürfe, die hinaufstreben zum Höchsten! 2) Der Unterschied zwischen realer und idealer Sichconstruction des Seins, den wir früher hatten, und worauf eben der Idealismus baute, ist völlig aufgehoben. Sein, oder Vernunft und Licht sind Eins; und dieses kann sich gar nicht setzen, oder sein, ohne sich zu construiren; diese ist daher in seinem Wesen begründet, und durchaus Eine, so wie sein Wesen es ist. Soll es daher späterhin doch wieder zu einer solchen Distinktion kommen, so muß sie erst abgeleitet werden. 3) In der Vernunft an sich, sahen wir ein, falle ihr Sichsetzen, und ihr Sichconstruiren durchaus in Eins zusammen: und so gewiß wir es einsahen, waren wir in dieser Einsicht die Vernunfteinheit selber. Nun liegt da doch immer, nicht jedoch wie in der Verstandeseinheit, als integrirende Theile derselben — denn die Theile werden vielmehr hier in der Einheit völlig abgeläugnet und vernichtet; und die Einheit versteht sich nicht durch die

Theile, sondern sie setzt sich schlechthin; — aber doch als Mittel, um zur Einheit zu gelangen, eine Zweiheit. Es dürfte sich daher vielleicht finden, daß hier schon eine Nachconstruction läge, welche rückwärts nach der idealistischen Seite hin wieder durch ein absolutes Soll gesetzt wurde, aus der wir nun faktisch nicht herauskönnten, ungeachtet ihre Ansichgültigkeit nicht zugegeben wird; daß wir daher gerade an dem Punkte ständen, von welchem aus unsere Aufgabe gelöst werden kann. Wie es sich damit verhalten möge, behalte ich der weitern Untersuchung vor. —

Jetzt füge ich eine Nebenbemerkung hinzu, durch die ich eben den Gang der Untersuchung nicht unterbrechen wollte. Ich habe bei Gelegenheit diejenigen neuen philosophischen Systeme, die das meiste Aufsehen machen, an ihren Principien geprüft, um dadurch der W.-L. größere Klarheit zu geben; so das Reinholdische, so das Schellingische. Neben ihnen und fast noch mehr als sie empfiehlt sich das Jacobische, weil es mit großem philosophischen Talent die Philosophie selber über die Seite zu bringen sucht, und so der herrschenden Geistesträgheit und Abneigung gegen die Philosophie schmeichelt. Die Principien desselben zu prüfen, war eben der Ort. Es geht aus von folgenden Sätzen: 1) Wir können nur nachconstruiren das ursprünglich Seiende. — Dieser Satz, der bei Jacobi fast nur als Postulat steht, ist von uns eben selber aufgestellt und genau bestimmt worden: das ursprüngliche in seinem Inhalte bestimmte Sehen wird, bei unverändertem Inhalte, formaliter genetisch, und dadurch Einsicht eines Zusammenhanges; und diese Genesis, die in Beziehung auf den wahrhaft ursprünglichen Inhalt nur Nachconstruction, in Beziehung auf die faktisch hinzugefügten Glieder wahre ursprüngliche Construction und Schöpfung aus Nichts ist, schreiben Wir uns zu. — In Absicht des letztern Punktes, der absoluten Schöpfung alles Faktischen vom Ich aus, geht er nun schon gar sehr von uns ab; und es ist sehr glaublich, daß er auch dem Faktischen, d. h. dem ausser dem Einen Vernunftsein Befindlichen, das Sein zugesteht, und uns dabei nur das Nachconstruiren läßt. 2) Die Philosophie soll Sein in sich, und an sich offenbaren und entdecken. — Richtig, und eben auch

unser Zweck. — Durch die standhafte Behauptung dieser beiden Sätze hat dieser Schriftsteller sich großes Verdienst um das Zeitalter erworben, und vor allen den Philosophen, die ganz unbefangen nur nachconstruiren, oder auch nachstümpern der Natur und der Vernunft, sich vortheilhaft ausgezeichnet. 3) Darum können Wir nicht philosophiren, und es kann keine Philosophie geben. Das Letzte, so wie ich es ausgedrückt habe, ist seine wahre Meinung, und es muß seine wahre Meinung sein, wenn er überhaupt eine Meinung haben soll. Denn dadurch, daß er gewöhnlich hinzusetzt: Philosophie aus einem Stücke, giebt er uns Nichts. Denn giebt's keine Philosophie aus Einem Stücke, so giebt's überhaupt keine Philosophie, sondern etwa andächtige Betrachtungen auf alle Tage im Jahre. — Ich gebe ihm den ganzen Inhalt, so wie er aufgestellt ist, nur denselben noch strenger nehmend, als sein eigener Urheber, zu. Wir, die Wir, die nur nachconstruiren können, können nicht philosophiren: auch giebt es überhaupt kein Philosophiren, einzeln und persönlich; sondern die Philosophie muß eben sein, dies ist aber nur möglich, in wiefern das Wir mit all' seinem Nachconstruiren zu Grunde geht, und die reine Vernunft, rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder Ich aus giebt's keine Philosophie; es giebt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne. Daß dies nun allerdings möglich sein müsse, ließe sich jenem Schriftsteller aus seinen eigenen Worten beweisen. Denn indem er sagt: Wir können nur nachconstruiren, leistet er ipso facto mehr als bloßes Nachconstruiren, und hat sich selber wenigstens aus jenem Wir, von dem er spricht, glücklich herausgezogen. Denn könnte er nur das, so würde er es eben Zeitlebens thun, nicht aber davon sagen, noch, wie er eben durch dieses Sagen thut, sich zum Nachconstruiren des Nachconstruirens selber erheben. Oder, wenn wir ihm dies erlassen wollten: er sage uns, wie er zu der Allgemeinheit seiner Aussage kommt, wodurch er seinem Wir ein absolutes Gesetz vorschreibt; — also sein Wesen ihm vorconstru-

irt, keinesweges dasselbe nur nachconstruirt, — in welchem Falle er sich bescheiden müßte, sich nur so auszudrücken: Ich, und alle meine Bekannte haben, so viel ich mich erinnere, bis diesen Tag nur nachconstruiren können; ob es nicht etwa morgen zu etwas Anderm kommen wird, steht zu erwarten. Endlich sage er uns, ob er denn diesen seinen Begriff des Nachconstruirens versteht, ohne eben ein Ursprüngliches, schlechthin von aller Construction Unabhängiges vorauszusetzen: zu dem er daher doch über alles Nachconstruiren, so gewiß er sich selber versteht, herausgekommen sein muß. Dieses Ursprüngliche nun zu fassen, und aus ihm das Nachconstruiren, gerade so wie er es ausgesprochen hat, als absolut wesentliches Gesetz des Wir, als solchem, abzuleiten, dies ist die Aufgabe eines philosophischen Systems, wie wir ganz seinem Sinne gemäß aufgestellt, aber erst zum Theil gelöst haben.

XIX. Vortrag. Da wir heute die Woche beschließen, so möchte ich Sie nicht entlassen, ohne noch mit einem festen Resultate Sie ausgestattet zu haben. Dieser Vorsatz nöthigt mich, einige Mittelglieder, die zwischen dem, womit ich gestern schloß, und dem, was ich heute daranknüpfen will, für eine tiefere Betrachtung noch liegen, indessen zu übergehen, um mir dieselben für das Herabsteigen aufzubehalten.

1) Zur Einleitung für unser heutiges wesentliches Geschäft eine erläuternde und Ihre nachmalige Aufmerksamkeit richten sollende Bemerkung, welche zugleich nebenbei den ersten Haupttheil unseres gestrigen Vortrages kurz und bündig wiederholt! Ich sage: schlechthin in allem abgeleiteten Wissen, oder in der Erscheinung ist ein reiner absoluter Widerspruch zwischen dem Thun, und dem Sagen: propositio facto contraria. (Darauf, daß ich dies im Vorbeigehen sage, mußte eben ein durchgeführter Skepticismus, wie ich dessen oben bei einer Gelegenheit gedachte, sich gründen, und diesen im bloßen Bewußtsein unaustilgbaren Widerspruch zur Sprache bringen. Eben darauf gründet sich die sehr leichte Widerlegung, d. h. Abweisung und Darstellung in ihrer Unvollständigkeit, obwohl sehr oft die Urheber dadurch nicht

gebessert werden, aller nicht bis zur reinen Vernunft sich erhebenden Systeme, daß man ihnen diesen Widerspruch dessen, was sie in ihrem Princip sagen, und was sie dabei thun, nachweise: wie mit allen Systemen, die von uns geprüft worden, und noch gestern mit dem Jacobi'schen, also verfahren worden.) Dieser Widerspruch hat sich an demjenigen, was wir bisher als höchstes Princip der Erscheinung hingestellt, dem Soll, selbst nachdem es in seinem festen, und durchaus bestimmten Wesen, als ein Vonsich u. s. w., als solches, begriffen worden, in der ersten Hälfte unseres gestrigen Vortrages entdeckt; durch das Soll nämlich wird eine bestimmte Einsicht, wie in unserm Falle die war, daß das Sein sich selber construire, gesetzt als nicht vorhanden, sondern nur etwa als möglich, und unter einer gewissen Bedingung, die noch gesucht wird, möglich: die denn doch, wenn es nur zu einer Betrachtung ihrer bedingten Möglichkeit kommen soll, allerdings als ein im Inhalte bestimmtes, und insofern unveränderliches Sehen vorausgesetzt werden muß. In diesem Soll stehen daher sein Thun, sein wahrer innerer Effekt, ein seinem Inhalte nach unveränderliches Sehen vorauszusetzen, und sein Sagen, ein anderes Thun desselben, zufolge dessen die Einsicht nicht wirklich, sondern nur möglich sein soll unter einer herbeizuführenden Bedingung, in völligem Widerspruch. Daß das eigentliche äussere Wesen dieses Soll sich fand, als die Forderung einer weitern innern und bloß formalen Bestimmung eines seinem Inhalte nach unveränderlich vorausgesetzten Sehens, durch welche weitere Bestimmung dieses vorausgesetzte Sehen in einen genetischen Zusammenhang mit einem andern, durch diese weitere Bestimmung rein erschaffenen Gliede käme, setze ich nur der Wiederholung halber noch hinzu, sogleich formirend folgenden Schluß: die absolute Vernunft wird daher von diesem relativen Wissen dadurch sich unterscheiden, daß in ihr ausgesagt wird, was sie thut, und sie thut, was ausgesagt wird, in absolut qualitativer Einerleiheit.

2) Wir haben im zweiten Theile unserer gestrigen Untersuchung die reine Vernunft in uns darzustellen gesucht. Ich merkte zu Ende dieser Darstellung an, daß durch die Zweiheit in ihr, die

zwar intelligibel aufgehoben wird, faktisch aber doch unvertilgbar bleibt, sich verrathe, daß in ihr denn doch nicht unmittelbar reine Vernunft dargestellt, sondern dieselbe nur nachconstruirt sein möge. — Dieselbe im Soll aufgezeigte qualitative Bestimmung eines, im Inhalte unveränderlich vorausgesetzten Sehens, nannten wir auch Nachconstruction; in der Nachconstruction selber wird daher der an allem abgeleiteten Wissen so eben entdeckte Widerspruch zwischen Sagen und Thun liegen, was sich auch unmittelbar also klar machen läßt: zwar giebt die Nachconstruction sich ausdrücklich für Nachconstruction aus, setzt daher in ihrem eigenen Begriffe sehr richtig das Ursprüngliche, und hier ist kein Widerspruch. Da sie aber den Inhalt unverändert läßt, — auch in der That keinen neuen schaffen könnte, ohne daß der Zusammenhang zwischen ihr und dem Absoluten völlig aufgehoben würde, so ist ihr Construiren grundlos, und das Faktum selber widerspricht dem Postulate der absoluten Nothwendigkeit in dem reinen positiven Ansich.

An diesem entdeckten Widerspruche, d. i. der Grundlosigkeit des Begriffes einer Nachconstruction, sollte ich nun unmittelbar aufsteigen, und ihn heben. Nach dem zu Anfange angegebenen Vorsatze aber behalte ich es mir vor, ihn im Herabsteigen mittelbar zu vernichten; und jetzt unmittelbar zu unserm gestrigen Räsonnement den Ort der absoluten Nachconstruction anzugeben.

Wir belebten die schon ehemals erzeugte absolute Einsicht also: a) Sie entstand uns nach Abstraktion durchaus von aller Relation, und blieb übrig als Eins, nicht etwa, weil wir wollten, schon schlechthin durch sich selber. Reines Licht, oder Vernunft. b) Oben nannten wir es inneres Sein, hier Licht oder Vernunft; aber es ist klar, daß in dem, als Eins durch sich übrigbleibenden absoluten singulum durchaus keine Unterscheidung Statt findet, daß daher die beiden Benennungen nur zwei verschiedene Namen sind für das als durchaus untheilbar, und untrennbar eingesehene Eins. c) Dieses Eine sahen wir nun damals ein, und sehen es eben jetzt ein unmittelbar, als ein Vonsich, u. s. w. = sich selbst construirend. Ich fragte: sollte denn dies Vonsich, nicht durchaus, als absolute Wahrheit in seinem Wesen

liegen? — und erörterte dies noch weiter in folgendem Bedenken: aus seinem Sichsetzen als dies folgt die Construction von sich, und umgekehrt; denn ist es gesetzt, als dies, als übrigbleibend nach Abstraktion von allem Andern; so ist es gesetzt, als übrigbleibend und bestehend durch sich; denn wäre es nicht durch sich, so wäre es durch ein Anderes, von welchem sodann in seinem wahren ursprünglichen Creiren nicht abstrahirt werden könnte, oder, welches für diese Creation nicht abwesend sein dürfte. Umgekehrt ist es ein wahres, wirkliches, energisches Vonsich; so ist es nicht von einem Andern; denn dann wäre es nicht wahrhaft von sich, es ist daher nothwendig zu setzen, wie es gesetzt ist. — Fassen wir dieses Räsonnement selber, und das Verfahren in ihm schärfer in's Auge; — und ich erinnere, daß dies das Schwerste und Bedeutendste ist unter Allem, was uns bisher vorgekommen. Zuvörderst ist hier, in unserm ganzen Räsonnement, und in dem ganzen bisherigen Verfahren unseres Vortrages, ohne alle Ausnahme das Absolute behandelt worden, als das nach aller Abstraktion von dem Mannigfaltigen Uebrigbleibende; und ob wir gleich das absolute Vonsich, und die reine Einheit in sich bestimmt genug ausgesprochen, so haben wir doch bei jedem Worte, das wir zur Verdeutlichung hinzufügten, wieder dieselbe Relation zu Hülfe genommen; zum höhern Beweise, daß wir selber noch, die W.-L., und das, was wir eigentlich thaten, und trieben, in dem oben aufgedeckten Widerspruche des Sagens vom Vonsich, und des Thuns — Erläuterns durch das Nichtvonsich — uns befanden. — So lautete hier der erste Satz unseres Beweises: welches ein sicherer Beweis von Nachconstruction ist. Zweitens haben wir im Nervus unseres ganzen Beweises die Genesis, und die absolute Gültigkeit des Satzes vom Princip, absolut vorausgesetzt. »Ist es nicht von einem Andern, so ist es von sich, und ist es nicht von sich, so ist es von einem Andern;« war der Nerv des Beweises. Wenn uns nun darauf Jemand sagt: sehr richtig: eins von beiden, von sich, oder von einem Andern, und falls das Eine, das Andere nicht: wenn ich dir nämlich den Gebrauch deines Von überhaupt nachlasse. Wenn ich nun aber sage: kurzum es ist, und damit

gut; wer wollte da nach einem Von fragen? Diesem können wir nun zwar entgegnen: besinnest du dich; so hast du ausser diesem Ist auch noch ein Bewußtsein: du hast daher nicht Eins, sondern Zwei, die du nimmermehr zu Eins machen kannst, und zwischen denen ein hiatus irrationalis liegt; du bist in dem bekannten Tode der Vernunft: — so bleibt ihm noch immer die Ausflucht übrig, welche eben alle Urphilosophen nehmen: darin muß ich eben bleiben, und es ist unmöglich, darüber hinauszukommen: und so käme denn Alles zuletzt darauf hinaus, daß wir über den Gebrauch jenes Von uns rechtfertigten. Dies daher, jenes Von überhaupt, als solches, noch gänzlich abstrahirt von seiner Anwendung, zu rechtfertigen, wäre unsere nächste Aufgabe. Bisher, wie ich Sie aufforderе, sich zu erinnern, ist es nie anders, als in faktischer Nothwendigkeit eingetreten.

Diese Rechtfertigung wird sich finden, wenn wir bloß die Analyse des obigen Beweises streng fortsetzen. In der ersten Hälfte fanden sich die merkwürdigen, Ihnen ohne Zweifel unmittelbar deutlich und klar gewordenen Worte: »wäre es nicht durch sich, so wäre es durch ein Anderes, von welchem in der wahren ursprünglichen Creation abstrahirt werden konnte, oder, welches für diese Creation nicht wegfallen durfte:« — und gestern setzte ich noch hinzu: eben für wahre ursprüngliche Creation; denn daß man bei Gedankenlosigkeit und Faselei gar wohl des Andern, durch welches das Erste allein sein könnte, zu vergessen vermöchte. Was ist nun durch diese ursprüngliche Creation, welche gleichfalls in aller Stille den Nerv des Beweises abgab, verstanden? Offenbar, daß unser Denken, oder das Licht, falls es rechter Art sein solle, die eigentliche reale Creation der Sache begleiten und mit derselben aufgehen müsse: daher, falls das Eine sei durch ein Anderes, es dieses durch's Andere mit in sich selbst aufnehmen und aussagen müsse: dagegen ein Denken, welches dieses Durch auslasse, ein bloßes und nicht absolutes Denken sei, das eine wahre Creation nur faktisch, als ein bloßes todtes Dasein, hinsetze.

Nun sieht es hier aus, und ist auch so ausgesprochen worden, als ob die reale Creation, als reale, für sich sein könne,

und ihren Weg zu gehen vermöge. Der Grund dieser Täuschung ist nun hier auf der That ergriffen. Es liegt nämlich in der Möglichkeit, die ursprüngliche Creation auch verblaßt und faktisch zu erblicken, durch die sie eben ein vom Blicke unabhängiges ungetrennt sein könnendes Sein wird. Wir aber haben oben schon eingesehen, daß Licht, und inneres Sein (keinesweges die äussere, durch verblaßtes Denken geschaffene Existenz) ganz und gar dasselbe sind: oder hätten wir es noch nicht eingesehen, so ist hier der Ort, es unmittelbar zu beweisen; denn muß das absolute, unveränderlich und unwandelbar sich selber gleiche Licht Creation begleiten, so giebt es durchaus kein Licht ohne Creation, und wiederum ist die Creation vom Lichte durchaus unabtrennlich: denn sie ist nur durch das Licht, und im Lichte.

Nun ist dieses von uns, der W.-L., als inneres Princip der Möglichkeit der ganzen untergeordneten, und gegenwärtig fallen zu lassenden Beweisführung, stillschweigend, und zwar, — was bedeutend ist, — ohne allen Vorsatz und Plan vor der That, und unmittelbar durch die That selber, vorausgesetzt worden. Ich aber sage, die bloße Möglichkeit dieser Voraussetzung beweiset ihre Wahrheit und Richtigkeit. Daß ich dieses für's Erste indirekt beweise. Wir selber in unserm Thun und Treiben sind Wissen, Denken, Licht oder wie Sie es nennen wollen. Wäre nun das Wissen, z. B. auf das verblaßte Denken eines Daseins ausser dem Denken, absolut beschränkt; so hätten auch wir nimmer daraus heraus zu jener Voraussetzung einer absoluten Creation kommen können. Indem wir sie wirklich gesetzt, und das Licht als mit ihr absolut Eins gesetzt haben, indem wir selber unmittelbar Licht waren; haben wir eben im unmittelbaren Sein, im Thun die Wahrheit unserer Aussage bestätigt, indem wir auf der Stelle trieben, was wir sagten, und sagten, was wir trieben; und das Eine durchaus nicht konnten, ohne das Andere. Resultat: 1) Der bisher noch bemerkte Widerspruch in dem, was wir selbst waren und trieben, zwischen dem Thun und dem Sagen = dem Realen und Idealen ist nun, wie er allein konnte, ipso facto in uns selbst aufgehoben, und da dies das Kriterium reiner Vernunft ist, wir sind ipso facto reine Vernunft.

2) Das Licht hat einen ursprünglichen Begriff von seinem eigenen Wesen, der sich ipso facto, im unmittelbar sichtbaren Vollziehen seiner selbst, bewährt. (Wohl gemerkt: hier halten wir uns lediglich an den unmittelbaren klaren Inhalt unserer Sätze. Daß über die Form derselben, z. B. über die wahren Bedeutungen der in ihnen doch noch liegenden formalen Unterschiede noch Frage erhoben werden kann, ist sichtbar. Diese Fragen werden sich von selber zur Sprache bringen, und in ihrer Beantwortung dürften gerade die Grundprincipien der Ableitung der Relation aus dem Absoluten liegen). 3) Lassen wir, gerade aus der angeführten Ursache, diesen unsern faktischen Begriff vom Wesen des Lichtes, der wohl eben das ganze Wir, dessen Ursprung wir suchen, herbeiführen dürfte, liegen, und halten uns lediglich an den Inhalt. Im Lichte absolute Genesis. Offenbar ist das Licht, als Licht, qualitative Einheit (welche in facto eben als Sehen schlechtweg, das nicht weiter gesehen werden kann, eintritt), welche die ganze innere Genesis, als bloße reine Genesis (ich rechne hier auf Ihre Penetration; denn mit der Sprache ist es hier ziemlich zu Ende;—) durchdringt. Was ich Ihnen nun wohl weiter so construiren kann: sie durchdringt die Zweiheit in dem Von a — b; welche Zweiheit aber nur in dem absoluten Von, keinesweges ausser ihm in einer Selbstständigkeit und selbstständiger Unterschiedenheit der Glieder liegt, so daß völlig gleichgültig umgekehrt werden kann. — Dieses Alles sind nun versinnlichende Constructionen, durch die ich mir vorgreife; deren Möglichkeitsgrund eben in mir selber, inwiefern ich der faktische Begriff bin, liegen, und besonders abgeleitet werden muß. In der Strenge gilt nichts mehr, als: das Licht ist die das Von durchdringende qualitative Einheit.

Nun ist, gleichfalls nach unserm Begriffe, dieses Von, und eben deßwegen, und daher, das dasselbe Durchdringen des Lichtes, und eben daher die ganze qualitative Einheit des Lichtes, die ja doch nur gedacht werden kann an einem Von, und seine Zweiheit, um letztere zu vernichten, — dieses Alles, sage ich, hat seinen Grund im Lichte selber, nicht mehr als qualitative, sondern eben als weiter unerforschliche Einheit; es ist daher zwi-

schen dem ganzen frühern Verhältnisse, und dem Lichte an sich ein neues, durchaus nur einseitiges Von; und dieses letztere bedeutet den absoluten Effekt des Lichtes; dagegen das ganze erstere Verhältniß bloß angiebt die Erscheinung dieses Effektes, des eben unmittelbar sich selber efficirenden qualitativen Lichtes.

Alles Von, als Genesis, setzt Licht; — so wie vorher Licht Genesis setzte: und zwar, da hier das absolute Von des rein unzugänglichen Princips liegt, es setzt absolut Licht, schlechthin ohne alle Sichtbarkeit der Genesis, und sich selber nur in diesem absolut faktischen Lichte, und von diesem faktischen Lichte aus. — Haben Sie dies eingesehen, so besinnen Sie sich nun auf sich selber. Wir haben so eben dieses Von, und vermittelst desselben das 0, dessen Unzugänglichkeit wir zugestanden, eingesehen, und haben es eingesehen, als schlechthin daseiend, objektiv und so dasein müssend, falls es zu einer Erscheinung kommen solle. Dies ist das Faktum. Wie haben wir es erklärt? So: es ist da ein absolutes unmittelbares Von, das als solches, weiterhin in sich klares, in einem Sehen erscheinen muß. Wir daher, mit unserm unmittelbaren Sehen selber, seinem ganzen Inhalte nach, sind die Urerscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte, und a — b ist bloße Erscheinung der Erscheinung. Und so ist denn das Urfaktische; die absolute Objektivirung der Vernunft, als seiend, genetisch, aus dem Urgesetze des Lichtes selber erklärt; und unsere Aufgabe in ihrem höchsten Principe gelöst.

Ich trage kein Bedenken, Sie mit dieser Ausstattung für diese Woche zu entlassen. — Montag — Conversatorium.

XX. Vortrag. Das Sein ist eine schlechthin in sich geschlossene lebendige Einheit. Sein und Licht Eins. Da in dem Dasein des Lichtes = dem gewöhnlichen Bewußtsein, ein Mannigfaltiges angetroffen wird — so empirisch sprechend haben wir unsere Aufgabe erst gestellt, und so müssen wir freilich fortsprechen, bis sie gelöst ist: — so muß in dem Lichte selber, als absoluter Einheit, und seiner Erscheinung, ein Grund dieser Mannigfaltigkeit sich aufzeigen lassen, der alles jenes Mannigfaltige

so wie es in der Empirie vorkommt, erkläre. Im Lichte und seiner Erscheinung habe ich gesagt: es muß daher nun zuvörderst aus dem Lichte die Erscheinung des Lichtes abgeleitet werden, in welcher letztern das Mannigfaltige sich ergeben wird. Dies ist ungefähr der Hauptinhalt des bisher Geleisteten, und des noch zu Leistenden. Besonders dies bemerkt: — es ist die Aufgabe, die Erscheinung überhaupt, und als solche darzustellen. (Es versteht sich: so wie die Erscheinung, und aus ihr das Princip des Mannigfaltigen a priori aus dem Princip erklärt ist, fällt alle Berufung auf Empirie weg, und das vorher faktisch Erhaltene wird genetisch empfangen.)

Gegenwärtig haben wir uns unserm höchsten Princip schon ganz nahe gedrängt. Für das Verständniß der Vorträge, falls uns der transscendentale Sinn aufgegangen, ist es hier hinreichend, die letzten Glieder der Kette gegenwärtig zu haben, falls auch die frühern, durch die wir erst zu den letztern hinaufgestiegen, nicht gleich gegenwärtig erschienen: verloren geht Nichts; im Absteigen finden wir Alles wieder. In diese letzten Glieder muß ich Sie jetzt wieder durch eine Wiederholung der letzten Stunde hineinversetzen, bei welcher ich zugleich ergänzen will und zusetzen. Es war schon früher der Beweis geführt worden, daß das Absolute, schlechtweg als Absolutes, was es auch sonst sein möge (früher war es Sein, Licht, Vernunft, welches Alles diesem Beweise Nichts verschlug, und zu ihm nicht gehörte), **von sich** sei; und dieser Beweis hing wieder mit dem Postulate, daß das innere Sein nicht von außen construirt werden könne, sondern sich selber construiren müsse, zusammen, mit welchem Postulate wir den ganzen sogenannten zweiten Theil unserer Untersuchung eröffneten. (Auf diese Weise könnte sonach das Ganze zur Hervorbringung des zweiten Theils, und dadurch des Ganzen Geleistete wieder reproducirt werden.) In der letzten Stunde wurde dieser geführte Beweis selber in seinem Hauptnerve und Evidenzpunkte untersucht, und es fand sich ihm zu Grunde liegend die bloße Voraussetzung, daß das eigentliche wahre Sehen, oder Licht, die reale Creation begleiten müsse, und, da Sein und Sehen schon früher als dasselbe eingesehen sind, daß das ei-

gentliche wahre Licht selber immanente Creation, oder ein absolutes Von sei. — Dies, sage ich, fand sich als bloße Voraussetzung, begründend unsere Beweisführung über das Wesen des Absoluten, selber aber durch Nichts begründet. Doch eine kurze Ueberzeugung zeigt uns, daß diese Voraussetzung, gerade durch ihre bloße Möglichkeit und ihre Fakticität, ihre Rechtmäßigkeit beweise; denn wir selbst, indem wir jenen Beweis führten, und die ihm zu Grunde liegende Voraussetzung über das innere Wesen des Wissens, daß es ein Von sei, machten, waren das Wissen; und wohlgemerkt, können wir uns ja bescheiden, und werden uns bescheiden, daß das Wissen nicht etwa an und für sich, unabhängig von aller Ansicht seiner selber sei, und im Von sei, sondern daß es Beides eben nur in der Ansicht sei. Daß es nun in dieser Rücksicht dies ist, haben wir ja durch die Wirklichkeit dieser Ansicht an uns selber unmittelbar faktisch bewiesen. Sie ist und ist das; denn sie ist eben, und ist eben das, und Wir selber, die W.-L., sind sie als das. Es ist ein unmittelbar durch das Faktum selber und seine Möglichkeit geführter Beweis über das Wesen des Wissens. Lassen Sie sich hierbei noch mehr einschärfen, was schon in der letzten Stunde, doch nur im Vorbeigehen, bewährt wurde: wir machten diese Voraussetzung nicht, weil wir wollten, mit irgend einer Freiheit; und wenn dieses Freie, zu einem gewissen Bedenken erst Aufzufordernde, wie es in allen bisherigen Betrachtungen der Fall gewesen ist, allein Wir zu nennen ist: wir machten eigentlich sie gar nicht, sondern sie machte sich selber schlechthin durch sich selbst. Alle unsere bisherigen Untersuchungen gingen davon aus, daß wir aufgefordert wurden, über Etwas energisch zu denken, was wir innig bewußt waren, auch unterlassen zu können; daher Beides nur im Bewußtsein vorging; dies gab uns nun unsere Prämisse, und zwar wurde dieses energisch Gedachte immer mit dem bekannten Zusatze eines Soll, — soll es sein — begleitet. Von dem energischen Denken dieser Prämisse aus ergriff uns nun ohne alles unser Zuthun, und riß uns hin, die Evidenz, anknüpfend an die problematische Prämisse ein anderes Glied, welches sie bedingen und von ihm bedingt werden sollte. Unser hierin ge-

triebenes Wissen trug daher durchaus den von uns oben angegebenen Grundcharakter als bloß nachconstruirendes, und in dieser Nachconstruction jenen an sich unbedingten Inhalt des Wissens in einen bedingenden Zusammenhang versetzendes, secundäres, und bloßes Erscheinungswissen. In diesem Wissen bleiben nun alle Systeme ohne Ausnahme stehen; ihre Prämissen sind daher für sie (nicht absolut in der Vernunft, von der auch sie selber doch nur ohne ihr Wissen getrieben werden) nur problematisch, und lediglich der Zusammenhang ist evident, welches aber keine letzte und feste Evidenz giebt, da der Zusammenhang ja selbst von der Realität des Zusammenhängenden abhängt. Den Mangel dieser Festigkeit ergänzen sie nun durch eine willkührliche Beruhigung bei der Prämisse, und durch ein Verschließen des Auges vor ihrer Problematicität; ohne welche Beruhigung bei irgend einem Punkte sie in den absoluten Skepticismus sich auflösen würden.

So bisher. Jetzt hat die absolute Evidenz sich erhoben zur Prämisse, zur absoluten Voraussetzung selber; und hat dadurch alle Freiheit, und alles Wir, das bei der secundären Evidenz des Zusammenhanges, Behufs einer Prämisse, von uns gesetzt wird, vernichtet, und so sind wir versetzt in eine ganz andere Region des Wissens, nicht bloß als reines Vonsich, sondern unmittelbar, und ipso actu von sich. Was nun insbesondere die Prämisse, als Prämisse, anbelangt, so wird durch sie, in dieser Qualität ohne Zweifel ein Consequens, und durch beide ein Zusammenhang gesetzt: sie dient daher in dieser Qualität vortrefflich, um das secundäre Wissen, und da sie absolut ist, um es aus dem absoluten zu erklären, was ja eben unsere Aufgabe ist. Als Prämisse ist sie ohne Zweifel das von uns gesuchte Princip der Erscheinung. Da nun aber die Erscheinung selber nicht das Absolute, rein in sich Geschlossene ist, — was auch an der Prämisse einleuchtet, denn dadurch, daß sie ein Consequens und einen Zusammenhang fordert, zeigt sie sich, als nicht in ihr selbst hinreichend: — so muß es auch eine höhere Ansicht des Wissens geben. Diese Bemerkung kann sehr viel Licht werfen über Al-

les, was wir noch zu leisten haben: ich habe sie darum genauer auseinandersetzen wollen.

Nun ließen wir diesen Punkt, daß wir es voraussetzten, oder richtiger, daß es sich selbst, voraussetzend, setze, also die Form des Satzes aus Gründen, die in der Methode liegen, fallen, und hielten uns lediglich an den Inhalt des Satzes: das Licht ist absolutes Von — analysirend, was wir denn dadurch eigentlich sagen.

1) Von jeher, und offenbar auch in diesem Satze ist zuvörderst gesetzt das Licht, als wesentliches, qualitatives und materiales Eins, gar nicht weiter zu begreifen, sondern nur unmittelbar zu vollziehen, wie wir es ja in allem unserm Wissen, aus dem wir nie herauskommen können, vollziehen. Ich wünsche, über diesen an sich leichten Punkt, der bloß strenger Aufmerksamkeit bedarf, verstanden zu werden. — Frage: Wissen, was ist denn dies? Thue es, so thust du es eben; das Wissen in seiner qualitativen Absolutheit kannst du nicht wieder wissen; denn wenn du es wüßtest, und eben jetzt hinwüßtest, so steckt dir das Absolute wieder nicht in dem Wissen, wovon du weißt, sondern eben in deinem Wissen davon, und so wird es immerfort gehen, wenn du auch noch tausendmal diese Procedur wiederholest. Es bleibt ewig dasselbe, daß du eben im absoluten Wissen das Wissen, als wesentlich qualitatives Eins wiederholest. Diese Einsicht ist hier zuvörderst nur zu vollziehen; über das Gesetz ihrer Vollziehung selbst wieder nachzudenken, steht uns noch bevor. Dieses Licht ist nun absolut vorausgesetzt als ein Von, unbeschadet seiner qualitativen Einheit; denn dann wäre nicht das Licht Von, daher als durchdringend dieses Von. Bemerken Sie zuvörderst, was neu ist und bedeutend: so ist es vorausgesetzt, schlechthin; so hat es sich vorausgesetzt in einem besondern Akte; und diese Voraussetzung ist nun bewiesen durch ihre Fakticität und Möglichkeit, und über dies, die Möglichkeit aus einer tiefern Bestimmung des Wissens, dem Haften über dem bloßen, todten Ist und der einfachen Existentialform gegenüber. Keinesweges etwa folgt es aus unserer Einsicht des wesentlichen Lichtes an sich, welches wir sodann eben wieder mit Freiheit energisch würden fassen sollen,

wodurch nun die Evidenz in den Zusammenhang zwischen dem Lichte an sich und dem Von fiele, und wir wieder in das secundäre und bloße Erscheinungswissen verfielen, mit dem es doch endlich ein Ende nehmen muß, und dessen Ende wir vom Anfange an so begierig suchen. Es folgt nicht, sage ich, denn es giebt, wie wir gesehen haben, überhaupt keine solche Einsicht des Lichtes an sich, darum sagte ich: als ein Von setzt sich das Licht absolut, in einem besondern und absoluten Akte oder Genesis; der eben in dieser Genesis, als Genesis der Genesis, unmittelbar nicht zu durchdringen ist, weil ausserdem die Genesis nicht absolute Genesis sein würde. (Was dieses letztere heißt, und nicht heißt, denn auch hier liegt noch eine Disjunktion, wird im Verfolge sich zeigen). Ich sage: es setzt sich ab so absolut, nach der obigen Bemerkung; der Akt ist ein geschlossener, sich selbst genügender Akt; von uns gesetzt ist es lediglich in unserer Beweisführung, als das bloße Mittel, durch das wir zur gegenwärtigen Einsicht heraufstiegen, wir nun ganz fallen lassen, bis wir sie im Herabsteigen wiederfinden. Was d. Erste und bedeutend ist.

Das Licht in seiner unveränderlichen qualitativen Einheit ist ein Von, heißt daher: es ist ein in unveränderter Qualität Durchdringen des Von. Davon wurde nun in der vorigen Stunde zunächst diese Anwendung gemacht: im Von liegt durchaus Disjunktion; absolut aus einem andern Von; keineswegs etwa voraussetzend Glieder, und ihre ursprüngliche vom Von unabhängige Verschiedenheit, sondern als Glieder absolut erschaffen, als solche absolut geschieden nur durch das Von, und sonst durch Nichts: über diese Glieder muß sich nun das Eine, qualitativ ewig sich gleich bleibende Licht, vermöge seiner Identität mit dem Von, in dieser qualitativen Einheit, bei aller Verschiedenheit der Glieder verbreiten. — Daß ich nun diese Einsicht sogleich anwende und belebe, und sie Ihnen dadurch unvergeßlich mache. Durch das Licht ist schlechthin ein Von gesetzt: a $\underline{L}$ b. Ist daher Licht, so ist schlechthin nothwendig ein Von. Nun ist das Licht identisch mit dem Von, es verbreitet sich daher in unveränderter qualitativer Einheit über alles Von, und umfaßt alles Von: so gewiß es selber ist. Nun setze man aus diesem Von

wieder andere Von, die ableitbar und begreiflich wären, aus der Ursynthesis des Lichtes in das Von: so ist ganz klar, daß vermittelst seiner Identität mit dem ursprünglichen Von, dasselbe Eine in seiner Qualität unveränderte Licht alle andern Spaltungen durch Von in demselben Schlage begleiten muß; und es ist klar, daß derjenige, der das Princip dieser secundären Spaltung des Urvon besitzt, diesem Gange des Lichtes, als durchaus nothwendig, und in einem Schlage, nachgehen, und ihm völlig rein a priori, ohne alle empirische Voraussetzung nachconstruiren kann; was nun eben das, jedoch selbst nur zweite und secundäre Geschäft der W.-L. ist, indem wir hier das weit höhere treiben, das Princip dieses Princips selber aufzustellen. Jenes Von, in einer absoluten wesentlichen Einsicht, und ohne alle Disjunktion, als reines Sichsetzen des Urlichtes, ist die erste und absolute Erschaffung aus dem Lichte; der Grund und Urquell selber des ist, und alles dessen, was da ist; und die Disjunktion dieses Von, in welcher das wahre Leben zu Grunde geht, und bloß abgesetzt ist in der Intuition eines todten Ist, ist die zweite Nacherschaffung eben in der Intuition, d. i. in dem schon gespaltenen Urlichte. Und so giebt sich die W.-L. mit allem Rechte für eine vollständige Lösung des Räthsels der Welt, und des Bewußtseins.

Dies, sage ich, war die nächste Anwendung, die ich in der letzten Stunde von dem Satze: das Licht ist ein Von, machte, sehend auf die Disjunktion im Von. Wichtiger wohl noch ist es, zu sehen auf die wesentliche und qualitative Einheit dieses Von, und die Worte, welche oben über die Urschöpfung gesagt wurden, erinnern daran. Von in rein qualitativer Einheit ist Genesis: das Licht ist identisch mit ihm und durchdringt es in diesem seinem Wesen, heißt: es ist, in dieser seiner zweiten Potenz nämlich, seiner Erscheinung, selbst Genesis: Genesis und Sehen fallen durchaus und absolut zusammen. — Die Wörter sind leicht verstanden; nicht so leicht ist es, ohne den tiefen Sinn, der hier beabsichtigt wird, durch lebendige Anschauung zu geben, und fast kann ich Sie nur durch ein Beispiel leiten. Die Sache, die ich Ihrer Anschauung vorführen will, tritt ein bei allem Uebergange

aus der Verblassung zur Energie, und für unsern Zweck dient am Besten der oben vorgekommene Fall, wo wir stillschweigend das absolute Wissen als ein Von vorausgesetzt hatten, und über die Rechtmäßigkeit dieser Annahme in Anspruch genommen, uns entsannen, daß wir in dieser Annahme ja selber wüßten, und das Wissen seien. Ich frage: erschien uns nicht dieses neue Bewußtsein, das vor unserer Annahme noch nicht da war, gleichsam als ein Herausspringen und neues Erzeugen? Nun erwägen Sie ja wohl, und dies ist eben meine gegenwärtige Anforderung, hierbei rein zu abstrahiren: daß dieses Bewußtsein ein Bewußtsein des Wissens, und noch dazu des Wissens, als eines Von ist. Was bleibt Ihnen nun nach dieser Abstraktion übrig? Offenbar eben ein Wissen, Sehen, Licht, eben absolut, qualitativ, wie es oben beschrieben worden, dies darum, weil Sie von allem Inhalte schlechthin abstrahirten, welches Sie, der Voraussetzung nach, vermochten; mithin, als selbst Licht, faktisch den Beweis der Rechtmäßigkeit führten; ferner ein Bewußtsein absoluter Genesis. Nun — bemerken Sie wohl diesen Zusatz, der Beweis wird dadurch stringenter und die Einsicht reiner: — können Sie diese Genesis oder Freiheit noch schicklicher auf die Ihnen so eben angemuthete Abstraktion von allem Gehalte des aufgestellten Bewußtseins setzen. Nun ist Ihnen unmittelbar klar, daß es zum reinen Lichte, wie es beschrieben worden, nicht ohne die Abstraktion von allem Gehalte, komme, noch sie erscheinen kann, ohne daß es zum reinen Lichte komme; daß daher die Erscheinungen beider durchaus unzertrennlich sind, und sich durchdringen; daß daher das reine Licht erscheint als durchdringend die Genesis, oder sich erzeugend. — Es ist durch diesen Beweis beinahe noch mehr bewiesen worden, als bewiesen werden sollte, und der künftigen Forschung vorgegriffen, was ich zur Vorbereitung bemerke: das Setzen des Von durch das Licht, und daß es sich setzt als ein Von, ist schon unmittelbar sichtbar geworden. Warum es uns hier zunächst zu thun war, ist nunmehr mit weniger Zurüstung an zweierlei Beispielen zu zeigen: Wie Sie aufgefordert werden, energisch zu reflektiren, und Ihnen neues Bewußtsein hervorspringt; soll dieses neue Bewußtsein, als neues,

doch nicht sein, ohne die Energie: dieses Bewußtsein, und die Energie sollen daher unzertrennlich in einander aufgehen. Nun setzen Sie hier freilich die Genesis theils in Sich, in die Energie Ihrer Reflexion, theils in das Wesen der Vernunft an sich, indem die Evidenz ohne Ihr weiteres Hinzuthun hervorspringen soll; dieser ganze Unterschied aber soll an sich Nichts gelten, und von ihm abstrahirt werden, und so bleibt, — unentschieden, ob das eigentliche Princip der Genesis in mir oder in der Vernunft an sich liege, — stets ein absolut sich erzeugendes, und ohne die Genesis durchaus nicht Statt findendes Wissen.

Dies nun heißt, wie oben gesagt wurde: das Licht durchdringt das Von in der qualitativen Einheit seines, des Von, Wesens: die angeführten Anschauungen dieser Durchdringung waren bloß Erläuterungsmittel. Wir aber haben, unabhängig von aller Fakticität, a priori eingesehen, daß es zu einer solchen Durchdringung kommen müsse, falls das Licht sei.

Dies war die Eine Seite der ehmaligen Prüfung des Inhaltes des Satzes: das Licht = Von, welchen wir heute wiederholt und bereichert haben. Es gab noch eine zweite, und von dieser mit den heutigen neuen Entdeckungen ausgestattet, morgen!

Zum Schlusse noch eine Nebenbemerkung über das Ganze der Wissenschaft, die ich Ihnen nicht sowohl zu Ihrer eigenen Nachachtung, denn ich hoffe, Sie haben derselben nicht nöthig; sondern vielmehr zur Vertheidigungswaffe gegen Nichtkenner mittheile. Schon früher und heute wieder im Vorbeigehen, ist der Beweis über wesentliche Merkmale des Wissens aus unserm Vermögen, es also zu fassen, geführt worden: der Nervus des Beweises ist klar: wir sind selber das Wissen, da wir nur so wissen können, und dermalen wirklich also wissen, so ist das Wissen also beschaffen. Auch ist klar, daß die Nichtentdeckung dieser Beweisquelle, oder ihre Nichtachtung nachdem sie entdeckt ist, sich auf die wahrhaft närrische Maxime gründet, das Wissen außer dem Wissen zu suchen. Hierüber bedarf es weiter keines Wortes. Nur dies wollte ich bemerkbar machen: Wer nun wirklich nicht vermag, was ihm erst an seinem Vermögen klar und anschaulich gemacht werden könnte, an den gelangt der Beweis

freilich nicht; er ist durch seine Unfähigkeit von der Sache selbst, und eben darum von allem Urtheile über diese ihm völlig verborgene Welt ausgeschlossen. Eben so geht es dem, der wohl etwa könnte, aber nicht will, d. h. der vorläufigen Bedingung des scharfen Denkens und der strengen Aufmerksamkeit sich nicht unterziehen will; denn die Sache selber will Jeder, der sie kann, und kann Jeder, der sie wollen kann. Dies gilt nun in einem Falle, wo die W.=L. noch gar nicht am Höchsten steht. Man hat sich daher gar nicht zu wundern, wie sehr vielen Subjekten, das, was an sich die allerhöchste Klarheit und Evidenz hat, auf keine Weise klar und wahr zu machen ist; man kann vielmehr die Gründe dieser Unmöglichkeit ihnen selbst begreiflich darlegen, wenn sie sich nur zu der Prämisse verstehen wollen, daß es Etwas geben könne, das sie dermalen nicht wissen; — und so wie es jetzt mit ihnen steht, unmittelbar und ohne große Vorbereitung und strenge Disciplin, gar nicht zu wissen vermöchten.

XXI. Vortrag. (Von dem bisher Verstandenen wollen wir sogleich Gebrauch machen, und ohne fernere Wiederholung und nähere Bestimmung der untern Glieder einer Wegverkürzung uns bedienen. Daß dergleichen in der W.=L. möglich ist, und warum, wissen Sie, nämlich, weil die untern Glieder im Herabsteigen doch wieder in ihrer ganzen genetischen Klarheit vorkommen, und das Aufsteigen überhaupt nicht für die Sache, sondern für die Verklärung unseres Auges und Eröffnung desselben für das Absolute durch Abstraktion von allen Relationen unternommen wird).

Ich bringe dies mit dem Obigen also in Zusammenhang: das Licht ist vorausgesetzt als ein absolutes Von. Nun bewiesen wir zwar sogleich die Rechtmäßigkeit dieser Voraussetzung durch ihre bloße Möglichkeit und Faktieität, indem wir ja selber das Licht und Wissen waren. Aus diesem letzten Beweisnervus ist also die Voraussetzung wahr und rechtmäßig im Wir; freilich nicht dem früher die Prämisse frei setzenden Wir, denn hier setzt das Wissen sich selber also, wie gestern scharf auseinander

gesetzt worden; aber in dem im Lichte aufgehenden, und mit ihm identischen Wir: und sie ist wahr, genau so, wie sie faktisch vorkommt: aber sie kommt vor als Voraussetzung. Streng daher genommen, wie wir bisher aus guten Gründen es nicht nahmen, ist wahr und faktisch dargethan, daß das Licht sich voraussetzen könne, und in uns es wirklich thue, als ein Von. In uns, inwiefern wir aufgehen und identisch verschwinden im Lichte selber = W.-L. sind. Diese Voraussetzung hat sich nun freilich selber unvermerkt gemacht, und darauf bauen wir: das aber, bei welcher Gelegenheit sie sich selbst machte, hat sich auch in diesem Sinne nicht einmal selber gemacht, sondern wir, die frei Abstrahirenden und Reflektirenden, haben es gemacht. Sonach dürfte durch dieses Wir wohl bedeutet werden: nur in der W.-L., als höherm und absolutem Wissen, mache sich das Licht zu einem Von; und es wurde schon vorläufig ein Disjunktionsgrund, den wir suchen, zwischen dem niedern gewöhnlichen faktischen, und dem höhern wissenschaftlich genetischen Wissen angedeutet.

Vorausgesetzt ist es, sagten wir. Alle Voraussetzung aber führt bei sich ein problematisches Soll; und läßt dadurch sich ausdrücken; wie wir denn auch in der That in den beiden vorhergehenden Stunden in der Analyse des Inhalts dieses Von nicht anders argumentirt haben, denn also: Ist das Licht = soll Licht sein — und ist es ein absolutes Von = soll überhaupt nie absolutes Von sein, so muß u. s. w. Nur die absolute Einheit des Lichtes haben wir nicht problematisch vorausgesetzt, sondern sie schlechthin eingesehen; zwar wohl nur als qualitative, welches, wie Sie sich erinnern werden, selbst Resultat des Von war, eben so wie die gestern gefundene absolute Genesis im Wissen, als durchdringend das Von und seine qualitative Einheit, beides daher Resultat der Problematicität: so daß nun die reine weiterhin als unbegreiflich hingestellte, bloße Einheit, als kategorisch eingesehen, übrig bliebe. Diese genaue Grenzberichtigung wollte ich im Vorbeigehen vornehmen, und sie sei Ihnen empfohlen. — Zweck. Unser Räsonnement ging einher in der problematischen Form des Soll; und dies zwar schlechthin als selber Wissen und ursprüngliches Wissen, indem ja das Wissen selbst jenes

Von gesetzt hat, hinausgehend über dieses gesetzte und objektivirte Von, das wir analysiren und aus ihm folgern.

(Noch dies über die Methode. Sichtbar reflektiren wir jetzt selber wieder über das, was wir in der vorhergehenden Voraussetzung und Analyse derselben selber waren und trieben, wie wir auf diese Weise in allem unserm Aufsteigen verfahren sind, und ich hätte unser Geschäft auch in dieser Form ankündigen können. Bloß deßwegen, weil wir aus der Freiheit der Willkühr schon heraus, und in der Region des organischen Gesetzes, mit unserm eigenen Treiben angekommen sind, habe ich durch die Erinnerung, daß ja Alles nur auf die Voraussetzung sich gründe, Sie zur gegenwärtigen Reflexion lieber nöthigen wollen, als bloß Ihre Freiheit auffordern).

2) Ein Soll ist in seinem innersten Wesen selber Genesis, und fordert eine Genesis. Ist leicht eingesehen, sagen Sie; soll das und das sein: ist es denn, oder ist es nicht? Darüber sagt Ihr Soll Nichts. Was daher sagt es? Es sucht ein Princip: es erklärt daher kategorisch, das Sein nur unter Bedingung eines Princips gelten zu lassen, also nur genetisches Sein = der Genesis des Seins gelten zu lassen. Es ist so absolutes Postulat der Genesis; und da Jeder, dem der transscendentale Sinn aufgegangen ist, wohl keine Genesis an und für sich selber ausser diesem ihrem Postulate wird gelten lassen, selber unmittelbar absolute Genesis, und erst mittelbar, nach einem Gesetze, das wir noch aufzuzeigen haben werden, Genesis der subjektiven Genesis. — Oder zur Verstärkung noch dies: Es ist Postulat oder Genesis, sagte ich. Nun ist unmittelbar klar, daß Soll ein Postulat ist, und daß ein Postulat eine wenigstens ideale Genesis ist, und ohne diese als solches durchaus unverständlich ist, sonach wäre der Beisatz »der Genesis« ganz und gar müssig. Nun ist sichtbar, daß in unserm problematischen Soll eine Genesis des Seins gefordert wird, welche, als des Seins, das bloße problematische Soll nicht herbeiführen zu können, sich bescheidet, sondern sie erwartet von einem Princip ausser sich; die Forderung jedoch, als selbst Genesis (ideale, wie wir sie genannt haben, um sie mit diesem halb und halb deutlichen Worte nur vorläufig

zu bezeichnen), liegt im Soll, und das Soll ist sie. Es dürfte daher wohl eine Disjunktion und absolute Genesis selber geben, wodurch sie reale und ideale würde; und diese ganze Disjunktion, deren Fundament zu finden, wohl unsere bedeutendste Aufgabe sein dürfte, durch deren Lösung diese Wörter, deren wir uns bisher doch nur vorläufig und nach einem dunkeln Instinkte, in Hoffnung einer einstigen Erklärung bedient haben, selbst klar würden; — diese Disjunktion dürfte nur in der Genesis oder dem Soll sich ergeben. Dies ein bloßer Wink auf eine nothwendig noch dunkel bleiben müssende Partie unseres Systems.

Ganz klar aber ist durch das Gesagte Folgendes: Genesis, laut unseres gestrigen Erweises, = dem Von in seiner qualitativen Einheit. Wir selber, oder das Wissen und Licht an sich, was uns auf der Höhe unserer gegenwärtigen Spekulation ganz dasselbe ist, sind unmittelbar in dem, was wir selber treiben und leben, dieses Von; es bedarf daher gar nicht weiter des durch einen besondern Akt unser, oder des Lichtes gesetzten und vorausgesetzten Von; noch alles dessen, was wir in der Analyse daraus abgeleitet haben; und wir lassen es daher, als bloßes Mittel des Heraufsteigens fallen, bis es im Herabsteigen sich wieder findet. In dem, was wir selber treiben und leben, sagte ich: und selber dieses Treiben und Leben, als Treiben und Leben, folgt eben aus dem Aufgehen in Genesis.

3) Wir oder das Wissen ist, laut des problematischen Soll, absolut genetisch in Beziehung auf sich selber: denn so trieben wir es, da wir selber das Wissen waren; soll das Wissen, d. h. eben wir selber, die wir das Wissen sind, — sein, so muß u. s. w. Also — Genesis keines Andern, sondern seiner selbst, des zugleich Erzeugenden; somit eben absolute Genesis, die den oben sattsam eingesehenen Charakter des Seins oder Lichtes, daß es durchaus in sich geschlossen sei, und aus sich nicht heraus könne, an sich trägt.

4) Diese absolute in sich Geschlossenheit der Genesis in ihrem Grundpunkte, in dem es eine Genesis der Genesis selber sein soll, verhindert nicht, daß nicht fortdauernd zwei Genesen oder zwei Wissen erscheinen; das Eine, welches wir selber treiben, in-

dem wir sagen: soll Wissen, oder Wir selbst — sein: und das Andere, das nun eben sein soll, falls sein Princip sich findet.

Ich halte die Einsicht dieser hier nur noch faktischen Verschiedenheit beider Ansichten des Wissens für leicht; doch ist sie so wichtig, daß ich sie um Vieles nicht dem bloßen Glücke überlassen möchte: darum noch Einiges zur Erläuterung. Wir sind selber das absolute Licht, und das absolute Licht Wir, und es ist hier selbst Genesis; davon kann Nichts abgehen; eine Verschiedenheit in der Sache selber kann daher, ohne unserer ersten Grundeinsicht zu widersprechen, nicht zugegeben werden. Die Disjunktion daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht Disjunktion zweier ursprünglich Verschiedenen, sondern es ist Disjunktion in Einem, das bei aller Disjunktion Eins bleibt, dergleichen schon einmal früher uns vorgekommen ist. Populär: es ist nicht Disjunktion zweier, sondern nur verschiedene Ansicht Eines und eben desselben.

5) Diese Disjunktion nun vorläufig, so wie sie uns faktisch erschienen ist, stehen gelassen, mit dem Vorsatze, von ihr aus weiter zu arbeiten, entsteht die Frage: welche von beiden Ansichten ist nun vorläufig für die absolute zu erachten, um aus ihr die andern zu erklären? Nach der gestern von uns erzeugten Einsicht, daß das Sehen und Licht, aber nur immer im unmittelbaren Sehen selber, und im gesehenen Sehen liege, offenbar in dem ersten Gliede, in dem, was wir selber leben und treiben; — keinesweges in dem objektivirten, das sein Sein erst an einem Princip erwartet, somit wohl das wahrhaft in sich todte Ist sein dürfte. Diese Wahl ließe auch noch durch einen andern Umstand als durchaus nothwendig sich nachweisen; denn wollen wir weiter arbeiten, so wollen wir eben noch weiter das Wissen treiben und leben, wir müssen daher eben im Leben stehen bleiben, und können von demselben nicht abstrahiren, in der That und absolut, wie sich dies hier versteht, d. h. eben nicht weiter leben und forschen, sondern hier stehen bleiben, welches eben unserm Vorsatze, nicht stehen zu bleiben, sondern weiter zu gehen, widerspricht. Im Vorbeigehen; diese Seite ist nun die, welche wir stets die idealistische genannt haben. So würde also unsere Wissenschaft, ganz zuletzt noch, stehend zwischen einem idealisti-

schen und realistischen Princip, idealistisch, und das zwar, wie wir gesehen haben, nothgedrungen, und ihrer beständig gezeigten Vorliebe für den Reelismus zuwider. Daß es nun bei diesem Princip, wie es dasteht, und sogleich noch deutlicher aufgestellt werden wird, sein endliches Bewenden haben werde, wollen wir gar nicht versprechen. Kühner schon können wir das versprechen, daß es zum Objektiven als Princip nicht wieder kommen wird, woraus folgen würde, daß sodann, falls nämlich das idealistische Princip auch nicht gälte, ein drittes höheres, beide vereinigendes sich finden müßte.

6) Die innere Sichgenesis nun, als lebendige innere Einheit vorausgesetzt, — was diese ist, hierüber verstehen Sie mich — als Einheit, also als Licht, qualitativ absolutes, nur zu vollziehendes, keinesweges wiederum zu begreifendes — diese als Genesis, d. h. wie gestern an allem Uebergange von dem verblaßten Denken zum energischen anschaulich gemacht worden, als aufgehend in dem Entspringen eines absolut neuen, und dieses in ihm, so daß das Sehen und dieses Entspringen durchaus unabtrennlich seien — nämlich als Genesis des Sich oder Ich, somit daß das im unmittelbaren Lichte Herausspringende sei Ich, — wodurch daher eben Wir, oder Ich und Licht rein in einander aufgehen würden, wie es ja in diesem Satze des absoluten Idealismus gefordert worden. Dies hieß es: die innere Sichgenesis, als an sich lebendige Einheit vorausgesetzt: nun ferner die objektive Ansicht des Wissens denn doch auch stehen gelassen, und mit der ersten vereinigt, wie sie im Wissen allein vereinigt werden kann, durch das Princip der Genesis, würde folgen, daß der absoluten, innern und lebendigen Sichgenesis selber nie Princip vorausgesetzt werden soll: und zwar dieses letztere in einem höhern, beide vereinigenden Wissen, wie sich versteht; welches letztere nun das höchste Wissen und die beiden Seitenglieder nur das durch dieses Vermittelte wären.

Der absoluten Sichgenesis wird im höhern Wissen ein Princip vorausgesetzt, heißt: dieses höhere Wissen ist innerlich, und materialiter Nicht-Genesis; doch ist es nicht nicht, sondern es ist wirklich und in der That; also positive Nichtsichgenesis; doch

ist es immanent, ist selbst und Ich, denn dies ist sein unzerstörbarer Charakter, als Absolutes. Was ist nun negirt, ausser der Genesis? Nichts, und zwar ist diese positiv negirt; aber die positive Negation der Genesis ist ein bestehendes Sein; also es erhellt in diesem höhern Wissen, das absolut objektive und vorausgesetzte Sein des Wissens, grade also, wie es uns eben faktisch erschien, genetisch, — um nochmals die Glieder des Beweises zu wiederholen, — aus dem Setzen eines Princips, der absoluten Sichgenesis, im Wissen selber, also die Erklärung der Genesis für nicht absolut; mithin ihrer positiven Vernichtung im Wissen, mithin dem Setzen eines absoluten Seins des Wissens im Wissen.

Haben Sie es nur erst in der Strenge gefaßt, so kann ich jetzt wohl Etwas zur Erläuterung hinzuthun.

Jenes Wissen, das da nur sein soll, ist allerdings eine Sichgenesis des Wissens, eine Sichprojektion desselben aus sich selber; wie wir, darüber stehend, und ihm das Verfahren und das Gesetz desselben nachconstruirend, sehr wohl einsahen: — doch ist es noch immer die Frage, wie wir selber zu dieser Einsicht, und so scheinbar aus dem Wissen herauskommen. In dem immanenten und absolut nicht aus sich herauskönnenden Wissen aber, einer absoluten Sichgenesis gegenüber, welche durch die Hinzufügung eines Princips, selber als absolut vernichtet wird, kann es eben darum durchaus nicht als Sichgenesis, sondern nur als eine Vernichtung aller Genesis erscheinen. Es ist daher hier ein nothwendiger Hiatus in der Continuität der Genesis, und proiectio per hiatum — doch hier vermuthlich nicht irrationalem, sondern nur durch einen solchen, der die Vernunft in ihrer reinen Einheit von aller Erscheinung sondert, und die Realität der Erscheinung ihr gegenüber vernichtet.

Der Vernunft, sage ich, um uns dies zu verdeutlichen; hier war es uns nur um die Ableitung der Form des reinen Seins und Bestehens zu thun. Nun ist dieses Bestehende in unserm Falle, und ganz sicher auf immer und ewig, Genesis; dieses seiende, und insofern der äussern Form nach nicht genetische Wissen ist nun in sich selber abgeschlossen, freilich wieder Genesis,

wie es auch oben also erschien. Dadurch erklärt sich denn das absolute innere Vernehmen, ohne alles äussere Wahrnehmen, Wissen und Anschauen, was Alles in die Sichgenesis fällt, Eines Urprincip und Eines Urprincipiat, in einseitiger und durchaus nicht wechselseitiger Reihe, oder die reine Vernunft a priori, unabhängig von aller Genesis, und diese, als absolutes, vernichtend.

Gehen wir weiter: Nun sind wir selbst, in dem, was wir so eben zuletzt lebten und trieben, sichtbar nicht die reine Vernunft selber gewesen, und in ihr aufgegangen, sondern wir haben sie nur abgeleitet in ihrer Einsicht. Dies war aber nur möglich, inwiefern wir die Sichconstruction als absolut voraussetzten, wie wir thaten; denn nur unter der Bedingung, daß sie als absolutes in sich, von sich, durch sich, vernichtet würde, folgte, was da folgen sollte, und dies war der Nerv unseres Beweises. Wir können diese Sichgenesis, da oben bemerkt wurde, daß auch das höhere, die Vernunft projicirende Wissen im Grunde Sichgenesis sei, und nur nicht also erschien, sehr füglich Nachconstruction der nicht erscheinenden Urgenesis, also das Begreiflichmachen der Glieder der Urgenesis, mithin Verstand nennen. — Somit folgt für uns: Es giebt keine Einsicht in das Wesen der Vernunft ohne Voraussetzung des Verstandes als absolut; und wiederum keine Einsicht in das Wesen des Verstandes, ausser vermittelst seiner absoluten Vernichtung durch die Vernunft. Das Höchste aber, worin wir bleiben, ist die Einsicht in beide, und diese setzt nothwendig beide, wiewohl das Eine, um es zu vernichten. Wir sind auf diesem Standpunkte der Verstand der Vernunft, und die Vernunft des Verstandes, also eigentlich beides in Einheit. Die Disjunktion steht nun in ihrer höchsten Schärfe da. Noch Ein Princip, und sie ist vollkommen erklärt. Hierüber künftigen Montag.

Noch dies; was ich Ihnen so eben vorgetragen, halte ich selber keinesweges für leicht. Aber das liegt in der Sache, und einmal müssen wir hindurch, wenn wir festen Grund sehen wollen. Etwas mehr Licht hierüber kann ich Ihnen wohl aus der Einsicht des noch zu suchenden Princips versprechen, aber sodann wird die Schwierigkeit im Princip selber liegen.

Vor Anderen läßt über Spekulationen in dieser Höhe sich nicht füglich frei und unvorbereitet sprechen, indem man Arbeit genug hat, in gemessener und vorbereiteter Rede darüber sich auszudrücken. Aus diesem Grunde, und um meinem und Ihrem Reize, denn doch die Sache hier frei zu behandeln, zu entgehen, ein besonderes Conversatorium.

XXII. Vortrag. Ungeachtet ich wohl mit Recht, und, wie ich hoffe, auch mit Zustimmung aller derer unter Ihnen, die da historische Kunde von dem bisherigen Zustande der Philosophie haben, behaupten dürfte, daß unsere Spekulation schon jetzt in einer vorher nicht errungenen Höhe schwebe, und Einsicht herbeigeführt habe, welche die Ansicht alles Seins und Wissens von Grund aus abändere; so ist doch dieses Alles nur die Vorbereitung zur wirklichen Lösung der Aufgabe der Spekulation überhaupt. Diese Lösung gedenken wir in dieser Woche zu vollziehen; Ihre ganze Aufmerksamkeit wird daher von Neuem wieder in Anspruch genommen. Wer alles Bisherige vollkommen verstanden, und bis zur ewig unaustilgbaren und nie wankend zu machenden Ueberzeugung eingesehen hätte, ohne das jetzt Vorzutragende eben also einzusehen, und sich davon zu überzeugen, der hätte jene Sicherheit gegen alle falsche Philosophie erhalten; so daß er mit Leichtigkeit jede zu Grunde richten könnte, auch besäße er einige wichtige Wahrheiten, abgerissen, und unter sich getrennt; aber er wäre darum noch nicht fähig geworden, das System der Wahrheit im Ganzen und aus Einem Stücke in sich aufzubauen. Diese Fähigkeit denke ich Ihnen nun mitzutheilen, und nachher wird die Hauptabsicht dieses Vortrages der reinen W.-L. erreicht sein.

Das Absolute, ob man es nun Sein nenne oder Licht, ist schon seit einigen Wochen vollkommen bekannt. Seit dieser erworbenen Bekanntschaft arbeiten wir an der Ableitung, nicht seiner selbst, wie sich versteht, sondern seiner Erscheinung; welcher Ableitung Forderung nun nichts Anderes bedeuten kann, als

daß im Absoluten selber noch etwas Unentdecktes liege, wodurch es mit seiner Erscheinung zusammenhängt.

Aus dem oben freilich nur faktisch Gefundenen, wobei es aber in rein genetischer Ableitung wohl gleichfalls sein Bewenden haben dürfte, wissen wir, daß das Princip der Erscheinung, zugleich, in derselben ungetheilten Einheit, Disjunktionsprincip, versteht sich in der Erscheinung, sei. Was aber die absolute Disjunktion anbelangt, so ersuche ich Sie, sich eines sehr bald nach dem Anfange unserer gegenwärtigen Vorträge gepflogenen Räsonnements zu erinnern, in welchem sich zeigte, daß die Disjunktion, falls sie recht in absoluter Einheit gefaßt werden sollte, wie dies von der vollendeten Form einer W.=L. unerläßlich gefordert wird, und hier unsere Absicht ist, nicht gefaßt werden müsse als bloß einfache Disjunktion, sondern als Disjunktion zweier verschiedenen Disjunktionsfundamente, nicht bloße Eintheilung, sondern sich durchkreuzende Eintheilung einer vorausgesetzten Eintheilung, die wiederum sich selber voraussetzt; oder nach dem Ausdruck, mit dem wir dieses in der neuesten Erwähnung davon bezeichnet haben, kein einfaches Von, sondern Von im Von, und Von des Von. Bei dieser Durchkreuzung nun sich nicht zu verwirren, und das unendlich Aehnliche nur durch die freieste geistigste Unterscheidung Unterscheidbare zu unterscheiden, ist das schwerste Stück der philosophischen Kunst. Ich habe dies erinnert, damit Sie nicht mißtrauisch werden, wenn wir im Verfolge in Regionen kommen sollten, wo Sie über die Methode Nichts mehr begreifen, und diese sogar wunderbar scheinen sollte. Hinterher werden wir auch darüber Rechenschaft geben; an der That vorher können wir es nicht.

Dies zur allgemeinen Einleitung für diese Woche. — Jetzt zurück auf den Punkt, bei welchem wir zu Ende der letzten Stunde stehen blieben. — Gesetzt — absolute Sichgenesis, und derselben ein Princip gegeben, im Wissen versteht sich, welches da eben ein Principiiren ist; so erfolgt in diesem Wissen absolute positive Negation der Genesis = fertiges und bestehendes Sein; und zwar da diese ganze Untersuchung die reine Immanenz des Lichtes betrifft, ein vorgebliches Sein ausser dem Wis=

sen durch unsere Untersuchungen aber schon längst über die Seite gebracht worden ist, fertiges und bestehendes Sein des Wissens.

Diesen Zusammenhang sahen nun in der letzten Stunde ein, und sehen dermalen wieder ein — Wir; sehen, wie sich versteht, durch Einsicht dieses Zusammenhanges, als eines solchen bestimmten, und in ihr, ein die beiden Glieder: diese also werden selber ein mittelbares, und nur Wir = unsere jetzt vollzogene Einsicht, ist dermalen das absolut Unmittelbare.

Hierbei zwei Bemerkungen. 1) Habe ich eben wieder in Erinnerung gebracht, das innere Sein und Bestehen ist hier Sein des Wissens, das nämlich als absolute Genesis schon bekannt und auch von uns schon in der vorigen Stunde also, als Vernunfterkenntniß a priori eines absoluten Princips, geltend gemacht worden. Hieran, daß es Sein des Wissens sei, ist festzuhalten, auch sodann wenn wir durch eine Sprachverkürzung jenen Beisatz weglassen sollten; denn ausserdem fielen wir wieder zurück in das oben schon da Gewesene, weit entfernt, höher zu kommen. Darum muß uns, und hier mehr als je, stets die ganze Kette unseres Räsonnements gegenwärtig sein. 2) Irgendwo in einem todten Sein und Bestehen bleiben alle philosophischen Systeme stehn, ist gesagt worden. Wenn nun ein System dieses Sein selber, in seinem innern Wesen, ableitet, wie das unsrige durch Setzung eines höhern Princips der absoluten Genesis es gethan hat, worin es sodann nothwendig positive Negation der Genesis, darum Sein wurde; wenn noch dazu dieses Sein nicht des Objekts Sein, also doppelter Tod, sondern des Wissens Sein, also des inneren Lebens, und Genesis nur äusserer Tod ist; so scheint ein solches System schon etwas Unerhörtes geleistet zu haben. Wir aber sind aufgefordert, hier klar einzusehen, daß dadurch von uns noch Nichts geleistet ist, indem sogar dieses durchdrungene Sein des Lebens wiederum ein mittelbares und abgeleitetes wird aus dem, was uns jetzt allein übrig bleibt, der Einsicht des Zusammenhanges. Um nun dieses sogleich für unsern längst bekannten eigentlichen Zweck anzuwenden. — Das abgeleitete Sein des Wissens wird nun geben das gewöhnliche, nicht transscendentale Wissen. Durch unsere gegenwärtige

Einsicht in die Genesis des Princips desselben, eben des jetzt abgeleiteten Seins, und die Reflexion auf diese Einsicht, erheben wir uns in das eigentliche transscendentale Wissen, die W.-L., und zwar nicht bloß faktisch, und uns selber faktisch, so daß wir die faktische Wurzel sind; denn dies sind wir schon seit der Zeit, da wir aufgingen im reinen Lichte; sondern objektiv und intelligibel, so daß wir faktisch einsehend zugleich das Gesetz dieses Einsehens durchdringen. In dieser höhern, jetzt eröffneten Region werden wir nun zu arbeiten haben; in ihr allein wird uns das Erscheinungs- und Disjunktionsprincip, welches wir suchen, aufgehen; welches sodann auf das seiende = gewöhnlich wirkliches Wissen nur angewendet werden soll. Und nun noch dieser Zusatz: seit Eröffnung dessen, was wir den zweiten Theil vorläufig genannt haben, zeigte sich ein problematisches Soll, als lediglich in einen Zusammenhang bringend, und ein absolut aus ihm erschaffenes, bedingendes und bedingtes Glied anknüpfend an ein, wenn man nur recht hinsieht, unabhängig von diesem Soll und seinem ganzen Effekte, ursprünglich vorhanden sein müssendes Wissen. Welches Sie nun den ersten Abschnitt dieses zweiten Theiles nennen mögen. Seitdem wir uns auf einer absoluten Voraussetzung über das Wesen des Wissens, als eines absoluten Von, betrafen; wollten wir von diesem ganzen problematischen Soll, und seinem Effekte des Anknüpfens und Verknüpfens, als bloßem Erscheinungswissen, nichts weiter wissen. Bisher, sagten wir an jener Stelle, haben Wir, das bisher noch gar nicht begriffene Wir, uns getroffen über dem willkührlichen, durch energische Reflexion angedeuteten Setzen der Prämisse, und nur der Zusammenhang hat in der Evidenz ohne unser Zuthun sich ergeben. Hier ergiebt ohne unser Zuthun sich auch die Prämisse; wir fallen daher auch in der Prämisse mit dem absolut in sich selber thätigen Lichte zusammen: halten wir uns an diese. Wir haben dies eine Zeit lang, bis ich Sie für den höhern Flug, den wir in der letzten Stunde begonnen, vorbereitet genug hielt, gethan, in den Erörterungen über jenes Von. Und dies können Sie für die zweite Unterabtheilung des zweiten Theiles nehmen. — In der letzten Stunde stellte sich

wieder der bloße Zusammenhang, und mit ihm, wie wir ahnen können, sogleich aber näher zeigen und brauchen werden, das problematische Soll, davon wir schon entledigt zu sein hofften, wiederum ein. Dies sollte uns befremden! Stellt sich jenes Soll in eben der Bedeutung wieder ein, wie es oben schon niedergeschlagen wurde; so sind wir nicht weiter gekommen, und treiben, ohne Compaß, in der Flut der Spekulation fort. Durch die eben gegebenen Winke über den Unterschied des gewöhnlichen Wissens aus dem Princip des Seins des Wissens, und des transscendentalen in der genetischen Einsicht dieses Princips selber, wird es wahrscheinlich, daß es nicht auf dieselbe Weise vorkomme, sondern das fallen gelassene Soll sei das im gewöhnlichen Wissen bei stillschweigend vorausgesetzter Prämisse; dagegen das jetzt sich einstellende sei das im transscendentalen, die Prämisse selber genetisch, — also ausgehend von einem Soll, — ergründenden Wissen; daß wir daher in dem vorigen Vortrage von einer dritten Unterabtheilung unseres zweiten Theiles angehoben hätten, und die beiden äussersten Unterabtheilungen zusammenhingen in der mittlern der Prämisse, wir darum geschieden durch eine Duplicität in der Prämisse: wodurch nun die beiden äussersten Theile = transscendentales und wirklich seiendes Wissen, wären die zwei verschiedenen Disjunktionsfundamente, ausgehend aus dem Mittelpunkte der sie eben so vereinigenden, als sie trennenden Prämisse: gerade also, wie wir von jeher unser Disjunktionsprincip begehrt haben. Und dieses sei der Compaß, den ich Ihnen auf die schon bequeme Fahrt mitgebe.

2) Ich sagte: es komme da in unserer vollzogenen Einsicht wieder ein problematisches Soll zum Vorschein; und dies zuvörderst ist offenbar: »gesetzt ein Princip der Sichgenesis, so folgt« u. s. w. Beide Glieder zwar haben wir oben faktisch, und insofern abgesondert gefunden; und in der letzten Stunde haben wir sie, unserer Grundregel und Maxime zufolge, genetisch vereinigt. Nachdem wir nun in der Einsicht dieses ihres Zusammenhanges sie selber mittelbar mit erfassen; so bedarf es, diese Einsicht gesetzt, gar nicht weiter ihrer faktischen Voraussetzung: in der Einsicht liegen sie a priori, und die faktische Auffassung

wird fallen gelassen, bis sie etwa durch eine Deduktion wieder sich ergeben sollte.

3) Fassen wir nun diese Problematicität hier gleich in ihrem Mittelpunkte. Wir erschienen uns, — so war es und so ist es eben laut zugestanden — als die beiden Glieder, unserer willkührlich bei Anhebung der ganzen Wissenschaft genommenen Maxime und Regel zufolge, mithin selber willkührlich, genetisch vereinigenden. Hier war nun, jetzt noch mit völliger Abstraktion von der Problematicität der Seitenglieder, die innere Wurzel der Problematicität, eben das bekannte innere sich selber Erschaffen, Halten und Tragen des Soll, als identisch mit dem freien Wir, d. i. der W.-L., — welche innere Problematicität nun wohl es sein kann, die in der Problematicität der Seitenglieder sich erst zeigt und bricht. Es kommt daher nur darauf an, diese innere Problematicität zu vernichten, dadurch, daß in ihr selber Kategoricität aufgezeigt werde, und dadurch unsere Einsicht ihrer Wahrheit, Nothwendigkeit und absoluten Priorität nach zu rechtfertigen. Sodann erst gilt der Schluß, den wir hier nur vorläufig gedacht haben, kategorisch: der, daß beide Glieder, die Sichgenesis des Wissens, und das Sein desselben, gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in der genetischen Einsicht der Einheit beider vorkommen.

(Bemerkung zur Methode gehörig. Wenn man sich durch diese nur nicht zerstreuen läßt, wie ich dies billigermaßen voraussetze; so sind diese hier nöthiger als je, indem die Methode selber hier absolut schöpferisch wird; auch zur Erläuterung des hier vorkommenden Nichts beigebracht werden kann, als dergleichen Bemerkungen. Durch Anwendung der Grundmaxime unserer Wissenschaft, durchgeführt und ohne Ausnahme das Princip der Genesis anzuwenden, ist unsere Einsicht zu Stande gekommen. Diese ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen; somit die Maxime der W.-L. selber und mit ihr die ganze Wissenschaft selber ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen. Die Wissenschaft selbst soll sich in ihr selbst rechtfertigen und beweisen, ehe sie wahrhaft beginnt. Dadurch wird nun die W.-L. befreit von Freiheit, Willkühr

und Zufall, selber absolutes Wissen; wie sie denn dies sein muß, widrigenfalls es nie zu ihr kommen könnte.)

4) Wir führen diesen geforderten Beweis nach einem schon angewendeten Gesetze ohne Umschweife also: Wir haben diese Einsicht erzeugen können, und haben sie wirklich erzeugt; wir **sind** das Wissen; also diese Einsicht ist im Wissen möglich, und in unserm dermaligen Wissen wirklich. — Nur wenige Bemerkungen über diesen Beweis. a) Die von uns erst vollzogene Genesis ist absolute, in sich geschlossene Genesis, keinesweges wieder Genesis der Genesis; denn sie vernichtet sich selber, innerlich im Wissen selber, wie wir in der letzten Stunde gezeigt haben; — **uns** wohl, wieder betrachtend und construirend das Verfahren nach seinem Gesetze, leuchtete es ein als Genesis; im unmittelbaren Wissen aber war es bloße stehende Intuition, als äusserlich in seinem Resultate: das war ausdrücklich Nichtgenesis = Sein. b) Der Beweis der absoluten Genesis wird bloß durch ihre Möglichkeit und Fakticität geführt, also selbst nur mittelbar faktisch; es fällt daher hier Fakticität und Genesis durchaus in einander. Die unmittelbare Fakticität des Wissens ist absolute Genesis: und die absolute Genesis **ist** — existirt als bloßes Faktum, ohne allen weitern möglichen äussern Grund. Und so mußte es freilich kommen, wenn wir je wirklich auf den Grund kommen sollten. c) Wie viel in der W.-L. darauf ankommt, daß man stets den Zusammenhang des Ganzen gegenwärtig habe, indem die Unterscheidungen vorläufig nur durch den Zusammenhang gemacht werden können, davon ist hier ein dringendes Beispiel. Das Wissen, als Genesis, ist so eben faktisch bewiesen. Was geschah denn vor mehreren Stunden, da wir das Wissen als ein **Von** auf dieselbe Weise faktisch bewiesen? Ist denn Von innerlich etwas Anderes, als Genesis, und haben wir nicht selber diesen Beweis geführt? Nun ist doch die gegenwärtige faktisch erwiesene Genesis eine ganz andere, als die oben erwiesene; und diesen Charakter können Sie nur so fassen, daß Sie merken, hier sei von der Genesis des absoluten Wissens in seiner Grundconstruction, da es Genesis seiner absoluten Sichgenesis ist, die Rede; welches Merkmal ich im Vortrage, lediglich sehend auf

die Beweisnerven des neuen Beweises, freilich weglassen, und davon abstrahiren muß, indem es ausserdem zum neuen Beweise gar nicht käme, mich übrigens stützend auf Ihre, in Ihnen schon erzeugte feste Einsicht; welches Merkmal Sie aber wieder hinzuthun, und durch dasselbe die Einsicht wieder aufbauen und befestigen müssen, falls sie zu schwanken anfängt. — Hinterher werde ich freilich innere Unterscheidungsmerkmale, z. B. dieser beiden Genesen, durch welche sie an sich, und unabhängig vom Zusammenhange unterschieden werden, beibringen; diese aber sind gar nicht eher möglich, noch verständlich, ehe nicht die Unterscheidung am Faden des Zusammenhanges faktisch durchgeführt ist, indem jene innern Unterschiede gar Nichts sind, als das genetische Gesetz des faktischen Unterscheidens, das sich eben nur im Faktum findet. Darum eben auch ist die W.-L. nicht eine auswendig zu lernende Lektion, sondern eine Kunst, und auch der Vortrag derselben ist nicht ohne Kunst. d) Will ich Sie noch auf Folgendes aufmerksam machen. Noch in dem zuletzt geführten Beweise, in dessen Inhalte Fakticität und Genesis rein durch einander aufgehen sollte, fand sich doch in der Form noch dasselbe auch oben Vorgekommene; ein bloß faktisch, noch keinesweges genetisch durchdrungenes Glied im minor des Vernunftschlusses: »Wir wissen, oder sind das Wissen,« — zwar unmittelbar klar, und einleuchtend, doch aber in seinem Princip keinesweges klar. Hierüber dürften nun Untersuchungen anzustellen sein, und hierin vielleicht der beträchtlichste Theil unserer noch übrigen Lösung liegen.

Ich werde, daß ich gleich den folgenden Gang ankündige — **aus guten Gründen, die in der Kunst liegen, nicht unmittelbar auf diesen Punkt gehen, sondern erwarten, bis er sich selber einstellt; dagegen aber also anknüpfen: in der von uns vollzogenen Einsicht entstand allerdings eine objektive, uns unmittelbar ergreifende, und in sich selber bestimmte und klare Einsicht: welches ist diese, wenn wir abstrahiren von den Nebengliedern, als problematisch, und selber nur die Aeusserung der innern Problematicität unserer Vollziehung, von welcher Problematicität wir ja zu abstrahiren haben; also, wir denken, wie wir es oft also**

gehalten, und was eigentlich eine realistische Wendung ist, von der Form unserer Einsicht uns zu wenden an den Inhalt, und von ihm aus die Form klar zu machen.

Daß ich kurz wiederhole: der Inhalt der zuletzt erzeugten Einsicht muß Ihnen klar und gegenwärtig sein: der absoluten Sichgenesis selber wiederum ein Princip gegeben, giebt absolute Nichtgenesis = Sein. Heute haben wir nun, was wir schon letzthin anfingen, gänzlich abstrahirt von den beiden Nebengliedern, und bloß gesehen auf unser Einsehen hierin selber, und auf das Verfahren bei seiner Erzeugung: absolute Anwendung der Maxime der Sichgenesis, und dieses Verfahren gerechtfertigt, was nur auf faktische Weise möglich war. Dies der wesentliche Inhalt des Wenigen und leicht zu Behaltenden, was wir für die Sache selber gethan haben.

Ferner sind, in mehreren Wendungen, tief eindringende Bemerkungen über die Methode gemacht worden, deren künftige Gegenwärtigkeit ich Ihnen sehr empfehle, indem Sie sich nur dadurch durch die Verwicklungen, denen wir entgegen gehen, hindurchfinden werden.

XXIII. Vortrag. Der absoluten Sichgenesis, als welche wir das Licht beschrieben haben, ein Princip gegeben, entsteht Nichtgenesis oder Sein, versteht sich des Wissens. Dies haben wir eingesehen, über das Verfahren in der Erzeugung dieser Einsicht wieder reflektirt, und es faktisch gerechtfertiget. Es ist im Wissen sich, und wirklich, denn es ist in uns möglich, und wirklich, da wir das Wissen sind; wo bloß über den letzten Punkt sich noch keine genetische Nachweisung fand.

Wir können dieses Verfahren noch tiefer, und noch von einer andern Seite rechtfertigen. Es entstand uns ja wirklich eine objektiv und absolut uns ergreifende Einsicht; jenes Verfahren zeigt auch hierdurch sich als zusammenhängend mit dem absolut sich selber erzeugenden Lichte. Sonach wird diese Aufgabe, die wir zu Ende der vorigen Stunde als unsere nächste ankündigten: diese objektive Einsicht, in Absicht ihres reinen In-

haltes zu untersuchen, zugleich dienen, unser erstes Verfahren noch tiefer zu rechtfertigen, und vielleicht auch den Punkt genetisch zu machen, der bisher noch rein faktisch dasteht.

— Also — »der Inhalt der sich ergeben habenden objektiven Einsicht!« Offenbar, absoluter Zusammenhang der beiden Nebenglieder. Nun aber sind diese problematisch, ohne sie aber kein Zusammenhang, er, als Resultat problematischer Theile, sonach selber problematisch, und davon sollten wir abstrahiren. Was bleibt nun übrig? Offenbar Nichts, denn die innere Gewißheit der Einsicht; und da sogar die Einsicht als solche abhängt von den Gliedern, bloße reine innere Gewißheit.

Die erste Anforderung an Sie ist, die Gewißheit scharf und durchaus rein zu fassen. Es ist nicht Gewißheit von irgend Etwas, wie dies in unserm Falle der Zusammenhang der Nebenglieder war; denn davon eben ist abstrahirt worden, sondern es ist Gewißheit rein und an sich, mit aller Abstraktion von Etwas.

1) Zuvörderst, daß Gewißheit also durchaus rein gedacht werden müsse, ist unmittelbar klar. In dem Was ausserdem, daß es ist, und das ist, was es ist, auch gewiß ist, liegt wohl der Grund seiner materialen Washeit; nimmermehr aber kann darin der Grund der Gewißheit liegen, denn diese gehört nicht zum Was. Die Gewißheit daher, schlechthin, und rein als solche, beruht schlechthin auf sich selber, und ist schlechthin von, und durch sich selbst; und so ist sie zu denken, ausserdem würde nicht Gewißheit als Gewißheit gedacht.

Im Vorbeigehen: das Sein ist nicht eine aus der Summe der möglichen Realitäten, d. h. der möglichen Bestimmungen eines Was, gezogene Realität; sondern in sich durchaus geschlossen, und ist nach aussen erst die Bedingung und der Träger alles Was, in seinen Bestimmungen: diesen von der alten Philosophie fast durchaus verkannten Satz hat Kant erst geltend gemacht. Was die erstere Hälfte anbelangt: das Sein ist ein absolut in sich geschlossenes, durchaus nicht aus sich herauskommendes lebendiges von sich, aus sich, durch sich, so haben wir diese oben, zum Schlusse des, was wir den ersten Haupttheil nannten, klar eingesehen. Den zweiten Theil des Satzes: »Bedingung und Trä-

ger des Was,« hat Kant nur empirisch hinzugefügt; keinesweges erwiesen: wir wollen ihn genetisch anfügen. Kurz: die Aufgabe, die Erscheinung abzuleiten, oder den aufgestellten Satz vom esse vollständig in seinen beiderlei Bestimmungen zu beweisen, ist ganz dasselbe. Nun haben wir bisher geschlossen, und in tantum bewiesen, daß Licht und Sein ganz dasselbe sei, weil Wir sind, und Licht sind, was alles noch mit Fakticität umgeben ist. Auch trug das Licht in unserer Ansicht noch immer einen Qualitätscharakter, Von, zuletzt noch absolute Sichgenesis. Das Licht ist absolute qualitative Einheit, — sagten wir auf dem höchsten Punkte unserer Spekulation, — die sich nicht weiter durchdringen läßt, kurzum also — rein occulte Qualität. Jetzt erst sind wir auf einen Charakter des Lichtes gekommen, durch welchen es sich unmittelbar zeigt, als Eins mit dem oben eingesehenen Sein: die Gewißheit, rein und für sich, und als solche.

2) Wenn ich Sie nun aufforderte, diese reine Gewißheit sich näher zu beschreiben, und deutlicher zu machen, wie würden Sie verfahren? Ich glaube nicht anders, als daß Sie dieselbe dächten, als unerschütterliches Verbleiben und Beruhen in demselben unwandelbaren Eins; in demselben, sage ich, also im nämlichen Was oder Qualität. Sie können somit die reine Gewißheit nicht anders beschreiben, denn als reine Unveränderlichkeit, und die Unveränderlichkeit nicht anders, denn als bleibende Einheit des Was, oder der Qualität.

3) Ich frage weiter: in dieser Beschreibung der bloßen reinen Gewißheit, kam es Ihnen darauf an, daß das Was irgend ein Bestimmtes sei, oder lag nicht vielmehr in ihrer Beschreibung ausdrücklich die absolute Indifferenz gegen alle nähere Bestimmung des Was? Nur daran liegt es, wollten Sie sagen, und werden Sie ohne Zweifel zugestehen, daß das Was Eins bleibe; keinesweges, was es nun weiter sei. Es ist daher hier die bloße reine Form des Was, oder die Qualität überhaupt, in der Beschreibung angewendet, und nur unter Bedingung dieser Reinheit der Form ist es die geforderte Beschreibung der reinen Gewißheit.

4) Hiermit ist nun zuvörderst ein Begriff, der bisher immer noch dunkel blieb, sowohl nach seinem Inhalte, als nach seiner faktischen Genesis, vollkommen erklärt und abgeleitet, der des Was, oder der Qualität. Die Qualität ist absolute Negation der Wandelbarkeit und Vermannigfaltigung, rein als solche: d. h. dadurch ist der Begriff, ohne alle Möglichkeit eines weitern Zusatzes geschlossen. Klar ist, und es wird hier nur als Zusatz bemerkt, daß durch diese Negation zugleich das Negirte, die Wandelbarkeit, und zwar gleichfalls, rein als solche, ohne weitere Bestimmung, gesetzt wird: Quantitabilität; durch Qualität, und umgekehrt. Genetisch abgeleitet, habe ich gesagt. Gewißheit, als solche, läßt sich nicht anders beschreihen, als durch absolute Qualität; soll sie beschrieben werden, so muß u. s. w. Es ist daher für die ursprüngliche Ableitung des Was = der Erscheinung, ein sehr wichtiger Schritt gethan. Alles hängt nun nur noch davon ab, wie es zur Beschreibung, d. h. Nachconstruction, der Gewißheit komme.

5) Argumentiren wir also: So haben wir die Gewißheit eingesehen und beschrieben. Ist denn nun aber unsere Beschreibung der Gewißheit selber gewiß, wahr und rechtmäßig?

Haben wir, wie wir bei dergleichen Fragen stets verfahren sind, nur Acht auf unsere Verfahrungsweise. Wir haben ein Was überhaupt construirt, und dasselbe als unveränderlich gesetzt; und darin ist uns das Wesen der Gewißheit erschienen. Ich frage, wenn wir dieses Verfahren ins Unendliche wiederholen, wie wir es zu vermögen scheinen; könnten wir es jemals auf eine andere Weise anstellen? Die Construction des Was ist durchaus unveränderlich, und bei allen ihren unendlichen Wiederholungen nur auf die Eine beschriebene Weise durch absolute Negation der Wandelbarkeit möglich: wir erblicken uns daher selber so, wie wir die Gewißheit beschrieben haben, als unveränderlich verharrend in demselben Einen Was der Construction; wir sind, was wir sagen, und sagen, was wir sind.

6) Die Gewißheit ist durchaus und schlechthin in sich selbst begründet. Aber Gewißheit nach ihrer Beschreibung ist Beharren in demselben Was. Also in der Beschreibung ist der Grund der

Einheit des Was durchaus innerlich in die Gewißheit selbst zu setzen. Nicht in irgend einem äussern Grunde, sondern darin, daß Gewißheit ist, liegt die Einheit des Was.

7) Die Gewißheit ist in sich selbst begründet, heißt zugleich: sie ist absolut, immanent, in sich selbst geschlossen, und kann nie aus sich herausgehen: sie ist in sich selber Ich; gerade also, wie oben derselbe Beweis an der Form des Seins geführt wurde. Es ist daher klar, daß die bisher von uns hingestellte entäusserte, und objektivirte Gewißheit nicht die absolute ist, der Form nach, ungeachtet sie es im Gehalte und Wesen sehr wohl sein mag. Es ist daher klar, daß wir bei Aufsuchung des Absoluten hiervon abstrahiren, und sie lediglich in dem suchen müssen, was sich als Immanenz, als Ich oder Wir, offenbarte.

In diesem Wir haben wir nun allerdings die Gewißheit, als Nothwendigkeit des Beruhens in der qualitativen Einheit des Verfahrens, gefunden; und die Sache steht nun so (diese Aufzählung erfordert unsere ganze Aufmerksamkeit). Zuvörderst ist absolute Gewißheit, schlechthin in sich und von sich = Ich oder Wir; uns oder sich selber, was ganz dasselbe heißt, durchaus unzugänglich, rein in sich geschlossen und verborgen. Denn wäre es sich, oder uns, was dasselbe heißt, zugänglich, so müßte es ausser sich selber sein, was sich widerspricht. Daß wir jetzt wirklich davon reden, also es entäussern, davon eben ist, zufolge der obigen Einsicht, zu abstrahiren; und es ist dieser Schein, der, als der Wahrheit widersprechend, nur Schein ist und Irrthum, seiner Möglichkeit nach aus dem Systeme der Erscheinung abzuleiten.

Diese Gewißheit nun äussert sich, in sich selber = in Uns, also doch bei aller Aeusserung immanent, auf eine Weise, die uns aus einem Grunde, der sich sogleich ergeben wird, noch nicht klar ist, als Anschauung eines gewissen, durchaus unveränderlichen Verfahrens. Diese Aeusserung offenbart sich nun hier nur noch als absolutes Faktum, und darum eben ist hier noch eine Unklarheit. (Verfahren ist Leben, als Leben; unveränderliche qualitative Einheit des Verfahrens, ist Immanenz und in sich selbst Begründetheit des Lebens, unmittelbar nur im

Leben selber ausgedrückt.) Drängen wir uns heran zur Klarheit, so weit wir es hier vermögen. Unmittelbar lebendiges, und immanentes Principsein, ist Licht und ist Intuition mit innerer Nothwendigkeit. — Ich sage: Principsein, darum eben Projiciren und Intuiren. Ich sage: unmittelbar lebendiges und immanentes, schlechthin im Intuiren, vom Intuiren, und aus dem Intuiren ist das Projektum, und das Projiciren ist eben das Leben des Lichtes als Principiiren. Ich sage: mit innerer Nothwendigkeit, und so, daß diese Nothwendigkeit durchaus sich ausdrücken müsse; denn es ist eben Principiiren, als Principiiren.

Es ist absolut immanentes Projiciren; also Projiciren keines Andern, als seiner selbst, ganz und durchaus also, wie es innerlich ist. — Bemerken Sie: wie es ist, ist es projicirend, zuvörderst sich selber innerlich und qualitative, noch durchaus nicht objektive genommen; also — sich zum formalen Intuiren machend, unmittelbar durch das innere lebendige Principsein, als intelligirend, und intuirend, schlechthin in Einem Schlage, aber das Letztere in der That und Wahrheit zufolge des Erstern. Sodann in diesem innern qualitativen Sichprojiciren (in virtute eius, minime per actum specialem) projicirt es nun nothwendig sich, objektiv; ja noch nicht als objektiv vorliegendes Ich, sondern wie es innerlich ist, zuvörderst als Leben, Eins, der Form nach in sich selber begründetes; dies aber ist Verfahren in rein qualitativer Einheit. Dies war nun die Anschauung der innern Gewißheit, und Einheit des Verfahrens, über die wir uns oben betrafen. Diese Einheit drückt sich aus mit Nothwendigkeit, weil sie Resultat ist des absolut lebendigen Principiirens. Wir nannten dieses Verfahren Beschreiben der Gewißheit, und suchten dafür seinen Grund. Er ist gefunden. Ich frage nämlich: findet denn nun ein solches Beschreiben der Gewißheit an sich, und in der That Statt? Wie könnte es doch; es ist Nichts als der nothwendige, von uns vollkommen abgeleitete und erklärte Ausdruck, und das Resultat des Lebens der Gewißheit, als reines Sichprincipiiren. Dieses Leben aber ist schlechthin nothwendig im Sein oder der Gewißheit. Ferner — es projicirt sich, wie es innerlich ist; aber es ist nicht bloß

Leben, sondern es ist Leben seiner selbst, und als solches ist es Sichprojiciren. Das so eben abgeleitete Leben als construirendes Verfahren ist daher Construction seiner selber, in der Projektion, daher eben der Gewißheit, objektive genommen, die wir zu Anfange unserer Untersuchung, unbekannt mit den höhern Gliedern, als erstes Glied vorfanden. Die Gewißheit ist ursprünglicher in uns in der lebendigen Beschreibung, als sie objektive an und für sich und ohne Beschreibung ist. Das Letztere ist sie erst zufolge der Construction, die zugleich sich projicirend ist. —

Fassen wir nochmals klarer und bestimmter die drei Haupt-Modificationen des Urlichtes auf, die wir heute entdeckt haben.

Gewißheit oder Licht ist mittelbar lebendiges Princip, also rein absolute Einheit, eben des Lichtes, welche durchaus nicht weiter beschrieben, sondern nur vollzogen werden kann; wollten wir sie beschreiben, so müßten wir sie als qualitative Einheit beschreiben, womit uns hier nicht gedient ist. Es ist ewig unmittelbar Ich. Darum, in dem, was wir sagen, und indem wir das Obige sagten, widersprachen wir uns schon. Indem wir sagten: es ist lebendiges Princip, fingen wir schon an, es zu beschreiben, aber ursprünglich. Das Principiiren ist schon sein Effekt, aber sein ursprünglicher in Uns selber, da wir es sind. Es selber, oder wir, was gleichgültig ist, beschreibt sich also. Principiiren, wenn Sie dies nur recht scharf denken, ist Projiciren; immanentes Sichprojiciren: und zwar, da dies durchaus und unmittelbar im Leben selber liegt, nicht per hiatum und objektive, sondern innerlich und wesentlich, per transsubstantionem, sich zum Projiciren und Intuiren machen. Bemerken Sie: da dies im Leben des Lichtes selber liegt, so ist durchaus alles Licht sich also unmittelbar machend, also es ist also: — also es ist absolut intuirend, und auch die W.-L. kann in allem ihren lebendigen Treiben dieser Bestimmung nicht entgehen, und wir sind ihr auch nicht entgangen; ungeachtet sie, nach einem noch nicht erklärten Gesetze, in das Princip eindringt, und ihr genetisch wird, was ausserdem durchaus ein Sein bleibt. Diese ganze Einsicht in das reale Principiiren ist nun Sache der W.-L. — welches das erste Moment.

Nun schaut das lebendige Wissen sich an, schlechthin wie es innerlich ist, eben weil es sich realiter projicirt. Aber es ist zuvörderst schlechthin von sich; es muß sich daher also anschauen, und hier in specie, als nicht aus der Anschauung seiend. Hier daher entsteht der absolute Hiatus, und die proiectio per hiatum, als reiner Vernunftausdruck des wahren Verhältnisses der Sache: die Ansicht der Intuition oder des Begriffes in seiner Absonderung vom Wesen, nicht als das Wesen selbst, sondern als sein bloßes Bild, und die Vernichtung desselben vor der Sache.

Sodann ist es ein Principiiren, und es muß sich also objektiv und per hiatum anschauen. Hier ist nun klar, daß dieses Principiiren, sein Verfahren durchaus von sich, aus sich, durch sich, der in sich immanenten Anschauung erscheinen muß, als keinesweges in ihr begründet, sondern an sich Statt findend, weil sie per hiatum projicirt: — daß aber die W.=L., welche die Anschauung selber in ihrem Ursprung einsieht, wohl weiß, daß diese ganze Selbstständigkeit sowohl, als Erzeugung nicht an sich wahr ist, sondern nur Erscheinung eines höhern, absolut unanschaubaren Principiirens: — daß daher die ganze Agilität, welche in der Erscheinung des Verfahrens liegt, gar nicht in der Wahrheit begründet, daher sich auch unschwer begreifen läßt, wie die qualitative Einheit der Anschauung an ihr keinesweges zu Grunde gehe.

Sodann ist es ein absolut immanentes Principiiren seiner selbst, und zwar, wie jetzt näher auseinander gesetzt worden, absolut realiter, ohne dazwischenliegendes anderes Licht oder Sehen: als Anschauung. Auch diese Anschauung muß wieder angeschaut, oder per hiatum projicirt werden: woraus nun eben die Anschauung eines ursprünglich fertigen und bestehenden Wissens, das eben sogenannte Sein des Wissens erwächst; zu welchem das erst beschriebene Principiiren in der Anschauung sich nur verhält, wie Nachconstruction. Und so haben wir denn die beiden Seitenglieder, die nur problematisch dastanden, aus der tiefern Einsicht in das Wesen ihres Zusammenhanges, der Gewißheit abgeleitet.

Wo dermalen noch die Schwierigkeit übrig bleibt, haben wir

nicht verholen. Nämlich die Voraussetzung der W.-L., daß die lebendige Gewißheit ein reales Principiiren sei, ihrer Möglichkeit nach zu begründen, und ihrer Wahrheit und Gültigkeit nach zu rechtfertigen. — Ich sage mit Bedacht Principiiren, nicht Sich-Principiiren: ist nur das Erste bewiesen, so folgt das Zweite aus der absoluten Immanenz, und in sich Geschlossenheit, welche vollkommen eingeleuchtet hat, ganz von selber. Darüber nun morgen.

XXIV. Vortrag. Wir haben das ursprüngliche Licht, als ein unmittelbar in sich lebendiges Principiiren gesetzt, und daraus drei nothwendig sich ergebende Grundbestimmungen im Lichte abgeleitet. Für's Erste galt es uns, diesen Satz und die Folgerungen aus ihm zu verstehen, wobei es auf höchst energisches Denken und innig lebendige Einbildungskraft ankam. Ich glaube jedoch, daß es mir gelungen ist, verständlich zu werden. Mit diesem Geschäfte fertig, warfen wir die Frage auf, was uns selber, die W.-L., berechtige, jene Voraussetzung zu machen? und behielten uns die Beantwortung derselben vor, bis heute. a) Ueberlegen Sie zuvörderst, in welchem Sinne wir dort jene Frage aufwarfen. Daß die W.-L. Ich ist, daß das Licht durchaus Ich, und im Ich Licht sei, ist bekannt; ferner könnte Jemand auf den Versuch kommen, hier eben so zu beweisen, wie wir es oben gethan haben; die W.-L. als Ich, und darum Licht, kann und thut's; darum kann's und thut's das Licht. Diese Beweisart muß aber einmal wegfallen, und ihre höhere Prämisse bekommen, indem gezeigt wird, wo könnendes Ich, und könnendes Licht durchaus zusammen, und alle Willkühr, deren Schein denn doch noch unsere Voraussetzung trägt, wegfällt.

Soviel im Allgemeinen. Jetzt ersuche ich Sie, folgende Betrachtung mit mir anzustellen. b) Soll die Willkühr hinweg, so muß sich eine unmittelbar faktische Nothwendigkeit des unmittelbaren Sichprojicirens in der W.-L. zeigen. Unmittelbare Nothwendigkeit, sage ich; die W.-L. muß es wirklich thun, oder besser, es muß sich ihr ohne ihr Zuthun zutragen. Nothwendigkeit, sage ich, und faktische: es muß mittelbar ange-

schaut werden, als nothwendig, aber ohne höhern hinzufügenden Grund. Daher taugt z. B. die Bemerkung, die wir von Zeit zu Zeit und noch in der gestrigen Stunde gemacht, daß wir aus dem Projiciren und Objektiviren des Wissens doch nicht herauskönnen, nicht für unsern Zweck. Es ist noch nicht angezeigt, unter welcher Bedingung und in welchem Zusammenhang wir nicht herauskönnen; auch können wir eigentlich nur in aufmerksamem Denken nicht heraus, im verblaßten aber scheinen wir doch heraus zu sein; und eben wie es sich mit diesen beiden sich widersprechenden Erscheinungen verhalte, soll in's Klare gebracht werden.

Aber Folgendes, was ich ohne weitere Ableitung nur kurz Ihrer Einsicht hinstellen will, taugt und führt zum Zweck: Ich kann vom Lichte Nichts prädiciren, ohne es überhaupt, eben als Subjekt eines Prädikats, zu projiciren und zu objektiviren. Non nisi formaliter obiecti sunt praedicata. Der Satz ist, wenn man ihn nur gehörig erwägt, unmittelbar einleuchtend, ohne allen anführbaren Grund; und so eben mußte er, laut unserer obigen Bemerkung sein, wenn er an diesen Ort gehören sollte. Wichtiger ist es uns, den Inhalt desselben recht zu verstehen. Ich prädicire vom Lichte oder, was dasselbe bedeutet, das Licht prädicirt von sich, heißt: es projicirt sich selber, durch die gestern sattsam charakterisirte stehende Intuition, per hiatum. Ich kann dies nicht erkennen, ohne es überhaupt zu projiciren, heißt, ohne es in der gestern gleichfalls sattsam beschriebenen, ursprünglichen, realen, innern und wesentlichen Projektion, die es erst zum Intuiren macht, zu projiciren.

Sehen wir zurück nach unserer Aufgabe. Grade die Behauptung, von der wir zugestanden, daß sie durchaus in keinem faktischen Wissen, welches immer auf schon fertige Intuition eingeschränkt sei, sondern nur von der W.-L. gemacht werde, — eines absolut ursprünglichen sich zum Intuiren Machen des Lichtes, war in Anspruch genommen. Sie sollte in unmittelbar sich erzeugender Einsicht und Evidenz nachgewiesen werden. Dies ist nun in der von uns so eben erzeugten Einsicht der Fall, die absolute Nothwendigkeit u. s. w. ist daher eingesehen.

Aber wie ist sie eingesehen? Nicht unbedingt, sondern unter Bedingung; unsere Einsicht bringt sie in einen Zusammenhang mit etwas Anderm. Soll prädicirt werden = Anschauung sein, so muß u. s. w.

(Erläuterung aus der Logik: a) Prädikat = minor; absolute Objektivirung des logischen Subjekts = maior. Beide setzen sich schlechthin gegenseitig: und so liegt dem Vernunftschlusse noch etwas Anderes, weit Tieferes zu Grunde, als der maior, auf dessen Entdeckung wir eben ausgehen. Alle philosophischen Systeme ohne Ausnahme, dieses ignorirend, können zu keinem absoluten maior gelangen, sie müßten daher, falls sie nicht irgendwo willkührlich stille ständen mit Denken, in einen bodenlosen Skepticismus versinken.

b) Bei dem abermaligen Vorkommen des Soll, der Problematicität und des Zusammenhanges, befürchte nun Keiner, daß wir wieder zurück, und etwa auf den alten fallen gelassenen Punkt, verschlagen worden; denn sichtbar sind die formalen zusammengefügten Glieder höher, als die dortigen; dort war es die Sichconstruction, = dem gestern in der schon stehenden Intuition vorkommenden Verfahren, und, das Sein des Wissens aufs Höchste genommen, die stehende Intuition; hier aber wird diese stehende Intuition selber mit einer noch höhern, dem reinen und realen Sichprojiciren, in Zusammenhang, nicht versetzt, sondern schlechthin darin gefunden).

2) Indem nun ich, die W.-L., dieses Verhältniß einsehe, als schlechthin nothwendig und unveränderlich, projicire und objektivire ich selber das Wissen, als eben dieses Verhältniß, als eine durch sich selber, ohne alles mögliche Zuthun irgend eines äussern Gliedes bestimmte Einheit: welche ich zugleich in ihrem innern Wesen und Inhalte durchdringe und construire. Welches nun ist ihr Inhalt? — Zuvörderst ein durchaus Beliebiges und lediglich von der Freiheit und dem Faktum Abhängiges, sodann ein schlechthin Nothwendiges, welches die Fakticität, falls sie in's Leben gerufen würde, ohne Weiteres ergreift, und sie bestimmt. Beide in dem Verhältnisse zu einander, daß das eine zwar durchaus eigenes Princip seines Seins ist, aber dies nicht

sein kann, ohne in demselben ungetheilten Schlage Principiat zu werden des Andern, wiederum das Andere nicht wirklich Princip wird, ohne daß das Erstere sich setze. Das Erstere werden wir am besten Gesetz nennen, d. h. ein Princip, welches zu seinem faktischen Principiiren noch ein anderes, absolut sich selber erzeugendes Princip voraussetzt: das Letztere ein ursprüngliches und reines Faktum, das nur nach einem Gesetze möglich ist.

3) So ist das Wissen schlechthin und unveränderlich ohne alle Ausnahme, und also wird es eingesehen. Nun bin ich, die W.-L., in der so eben erzeugten und vollzogenen Einsicht selber ein Wissen, und zwar, wie ich mir erscheine, ein freies und faktisches, indem ich die vorgenommenen Reflexionen gar wohl auch hätte unterlassen können, und zwar ein vom Wissen prädicirendes, sein ganzes Wesen beschreibendes. — Die Fakticität ergreift, laut meiner eigenen Aussage, stets und immer das Gesetz des ursprünglichen Projicirens; daher muß dasselbe auch mich im eigenen Faktum, nur weiterhin unsichtbar ergriffen haben. Im Gesetze liegt die formale Projektion überhaupt, und diese ist faktisch sichtbar genug; nur daß sie zufolge des Gesetzes sei, wird hier hinzugefügt. In ihm liegt ferner, daß es projicirt werde, sowie es i n n e r l i c h i s t, oder, wie wir nun weit besser, und vor allem Mißverstande gesicherter sagen können: wie es nach dem Gesetze projicirt werden muß. Aber wir kennen auf der Höhe unserer Spekulation durchaus kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Gesetzmäßigkeit selber, daß es projicirt werde nach dem Gesetze; und so gerade hat es sich uns auch oben faktisch ausgedrückt; wir haben daher auch über diesen materialen Punkt hier nichts weiter gethan, als hinzugesetzt, daß dieses Projiciren nach dem absoluten Gesetze geschähe. Wir haben daher die oben faktisch erzeugte Einsicht, von der wir heute ausgingen, durch Anwendung ihrer eigenen materialen Aussage auf ihre Form, selber wiederum genetisch abgeleitet, welches die erste wichtige Ausbeute giebt. 1) Ueber eine solche Anwendung der Aussage eines Satzes auf ihn selber, werden wir ohne Zweifel noch mehr zu reden bekommen. **Merkwürdig ist er; es scheint eben die schon oben bemerkte Bestimmung des maior durch den minor zu sein;**

und dadurch eben scheint die Wahrheit zu beginnen, in sich selbst zurückzulaufen, welche in allen andern Systemen, wenn sie consequent wären, weder Anfang noch Ende haben würde. 2) Bei jeder Gelegenheit haben wir als das Absolute in seiner Art dasjenige hingestellt, das sich selber setzt, und so hatten wir in unserer eben vollendeten Untersuchung ein Gesetz des Gesetzes, oder der Gesetzmäßigkeit selber. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß dieses das absolute Gesetz sein werde, wie denn auch der Akt, den wir nach ihm vollzogen, der höchste unmittelbar gesetzmäßige der W.=L. ist. Was die hinzugesetzte Einschränkung bedeutet, wird sich zu seiner Zeit finden).

4) Gehen wir jetzt an eine andere, höchst wichtige, und, falls es mir gelingt, von Ihnen völlig verstanden zu werden, interessante, und selbst angenehme Untersuchung.

Das absolute Gesetz, nach welchem wir in der heut vollzogenen, und so eben analysirten Einsicht das Wissen in seinem Wesen projicirten, hatte ohne allen Zweifel absolut reale Causalität auf das Innere (— ich rede nicht von seiner äussern Form, die als frei erscheint —) des Aktes, so daß das Gesetz und Er, und zwar Er mit der Einheit in allen seinen unterscheidbaren Bestimmungen sich innigst durchdrangen; absolut ohne Hiatus zwischen beiden. Die Projektion ist theils formaliter, objektivirend, theils materialiter, ausdrückend das Wesen des Wissens. So ist das letztere durchaus nicht ohne das erstere, sondern sie ist beides in einem Schlage, weil sie beides ist durch ein absolut wirkendes Gesetz. Es muß daher der materiale Ausdruck zugleich die Form der Projektion ausdrücken; oder ganz bestimmt: das Wissen in der Projektion kann, ungeachtet der vorherigen Beweise des Gegentheils, wenigstens der Form nach, nicht durchaus also sein, wie es an sich oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion ist. Was könnte es nun sein, das die Projektion an ihr änderte? Nämlich, Sie vergessen nicht, daß wir hier lediglich von dem innern Materialen reden, mit Abstraktion von der äussernden Form des Projicirens, aus der wir nur argumentirten, und die wir jetzt fallen lassen. — Innerliches Wesen der Projektion ist lebendiges Principiiren; dieses, durchaus

und schlechthin als solches, müßte in ihr bleiben, und dürfte nie zu Grunde gehen. Was ist dies? Antwort: eben absolutes Beschreiben, als Beschreiben, unter Anderm sehr sichtbar im Zusammenhange des Soll, der wunderbarer Weise zwischen die beiden Glieder trat; denn was ist denn der Zusammenhang, als das Beschreiben des Einen aus dem Andern. Dieses müßte in ihm bleiben, und dürfte nie zu Grunde gehen, eben als in sich lebendiges Principiiren; es müßte sich also immer wieder erneuern lassen als solches, ungeachtet der Inhalt, durch das absolute Gesetz bestimmt, derselbe bliebe, woraus sich nun wohl eben die Erscheinung der energischen Reflexion, und die Wiederholung in's Unendliche des qualitativ absolut Eins bleibenden Inhalts, welche uns zu unserer großen Verwunderung noch nicht haben verlassen wollen, erklären dürfte. Der innere Inhalt, sagte ich, soll durch das Gesetz bestimmt sein; wird nun, indem man darauf sieht, die Beschreibung als ein absolut in sich selber lebendiges Principiiren gedacht, so ist gleichfalls klar, daß sie als Nachconstruction einer ursprünglichen Vorconstruction, durch das Gesetz eben, erscheinen müsse: also mit einem Worte, als B i l d, oder als das oft erwähnte nur A u s s a g e n, nur Sprechen oder Ausdrücken dessen, was an sich freilich eben also sein soll: mit einem Worte, das ganze bloß Idealistische, als welches wir all unser Sehen zu betrachten genöthigt sind, falls wir uns in den Standpunkt der Reflexion und des lebendigen Principiirens versetzen.

Es steht daher, daß ich dies sogleich anwende, mit dem Wissen dermalen also. Die ganze Form der Objektivität, oder die Existentialform für sich hat gar keine Beziehung auf Wahrheit; das Wissen selbst aber, so auch Alles, was in demselben vorkommen soll, spaltet sich absolut in eine Zweiheit, deren Ein Glied das Ursprüngliche, und das andere, die Nachconstruction des Ursprünglichen sein soll, durchaus ohne alle Verschiedenheit des Inhalts, also darin wieder absolut Eins; lediglich verschieden in der angegebenen Form, die offenbar eine gegenseitige Beziehung auf einander andeutet. (So ist es denn auch wirklich in allem Ihrem möglichen Bewußtsein, wenn sie den Satz daran prüfen wollen. Objekt, Vorstellung).

Aber führen wir dieses Räsonnement noch weiter. Am Anfange unserer Untersuchung, da die begehrte absolute Einheit sich uns erzeugte, standen wir, wie wir nachher entdeckten, unter dem Gesetze, ohne weder davon, noch von seinem Akte, als solchem, zu wissen. Erst, wie wir auf diesen Akt reflektirten, konnten wir auf ihn, als den medius terminus unseres Vernunftschlusses den Inhalt der gefundenen Einsicht selber anwenden, und zur Einsicht des vorher verborgenen Gesetzes kommen. In dieser Einsicht construirten oder beschrieben wir ihn nun ohne Zweifel selber das Gesetz, und können uns sogleich auf der That ergreifen. Wir standen daher wahrhaft unter dem Gesetze, nur da, wo kein Gesetz im Wissen vorkam, und sind über dasselbe hinaus, es selber construirend, wenn es im Wissen vorkommt. Nun gründet sich unser ganzer Schluß auf ein bloßes Faktum, ohne Gesetz, das daher nicht zu rechtfertigen ist; und der Schluß selber *sagt* nur von einem Gesetze, ohne es zu sein oder zu haben. Auch dieses Räsonnement daher, so viel Schein es von sich gab, löst sich auf in Nichts. Dies angewendet auf das Obige: die vorgebliche ursprüngliche Construction, welche die Nachconstruction, die als solche sich freimüthig giebt, rechtfertigen soll, ist selber auch nur Nachconstruction, die sich nur nicht als solche giebt. Bei schärferer Reflexion aber verschwindet der ganze Schein.

Daß es nun also ausfiel, und dieser angenommene Standpunkt nicht der höchste war, muß uns willkommen sein. Denn auf ihm lag noch eine *Disjunktion*, deren genetisches Princip in der Wurzel noch nicht klar ist, bei welcher wir sonach nicht stehen bleiben können. Zwar nicht mehr die äussere Disjunktion zwischen einem Subjekte und Objekte, welche durch völlige Aufhebung der stehenden Form der Projektion und Objektivität wegfiel, wohl aber der immer lebendige Unterschied zwischen beiden; zwei Formen des Lebens. Wie nun diese Schwierigkeit gelöst, und wohin von da an unser weiterer Weg gehen werde, läßt sich schon recht gut abnehmen. Wir beschrieben ja und construirten das absolute Gesetz, daran stieß es sich. Es muß sich zeigen, daß wir es nicht construiren können; vielmehr construirt sich das-

selbe an uns und in uns. Kurz, es ist das Gesetz selber, welches Uns, und sich in Uns setzt. Hiervon morgen.

XXV. **Vortrag.** Soll das Wissen Etwas von sich prädiciren, so muß es sich überhaupt schlechthin projiciren, sahen wir ein als Bedingung. Lediglich auf die Form dieser Einsicht gesehen, lag in ihr ein freies beliebiges Faktum, und ein absolutes Gesetz, welches jenes Faktum, wirklich geworden, unmittelbar ergreifen sollte.

Nun sind wir, die W.-L., in diesem Einsehen gleichfalls Wissen, und ein freies faktisches Wissen, also selber in dem Falle, wovon gesprochen wurde. Wir daher selbst fallen mit diesem unsern Faktum anheim dem Gesetze, das Wissen überhaupt zu projiciren, und es zu projiciren, wie es innerlich an sich ist, oder nach dem Gesetze. So hat auch in unserer Einsicht wirklich das Wissen sich gefunden, als objektives, unveränderliches Eins, und mit der absoluten Evidenz, daß es sich durchaus also verhalte, wie wir aussagen; und nur, daß dies dem unsichtbaren Gesetze zufolge also sei, setzen wir jetzt hinzu.

Es wurde hierauf weiter argumentirt. Dieses Projiciren geschieht, wenigstens der Materie, dem darin ausgesagten Inhalte des Wissens nach, nach einem absoluten Gesetze, das nicht nicht Gesetz sein, nicht nicht Causalität haben kann; es ist daher absolut immanentes Projiciren und kann davon nimmer los; oder, wie wir, als verdeutlichend, hinzusetzten, das Licht in der Projektion kann nicht durchaus also sein, wie es innerlich, oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion wäre. Was heißt dies? Es muß fortdauernd das Zeichen des lebendigen Principiirens an sich tragen, in seiner Form durchaus als Produkt eines solchen Principiirens erscheinen; darum in's Unendliche wiederholbar, und in Beziehung auf die ursprüngliche Projektion durch das Gesetz, als Nachconstruction, was nun die Grunddisjunktion im Wissen gab. Hierbei machten wir uns nun den Einwurf: wird denn das Gesetz nicht selber von uns nachconstruirt? Offenbar; daher gelangen wir ja nie zu einer Urconstruction und dem Gesetz,

sondern haben die Sache recht angesehn, nur jene Nachconstructionen, deren eine sich giebt für das, was sie ist, die andere aber es läugnet, welcher Schein jedoch aufgedeckt werden kann. Und so befinden wir uns noch immer im Willkührlichen darin, sind noch nie eingetreten in das Nothwendige. — Dies nun zu lösen.

1) Zuvörderst, wo liegt es eigentlich, daß wir dieser Nachconstruction des Gesetzes nicht trauen wollen? Weil sie als willkührlich erscheint. Leuchtete sie ein als nothwendig, so leuchtete sie eben selber ein als gesetzmäßig, und als selbst unmittelbarer innerer Ausdruck und Causalität des Gesetzes. Wir erhalten ein unmittelbar faktisches, und das Faktum durchdringendes Gesetz, das Gesetz zu setzen. Mag nun immer das projicirte Gesetz Resultat einer Nachconstruction sein, eben weil es projicirt ist; wenigstens ist das innere Construiren dieses objektiven Gesetzes, keine Nachconstruction, sondern die ursprüngliche Construction selber.

2) Läßt sich nun dieser Beweis der Nachconstruction eines Gesetzes führen? Ich sage: Leicht, wie mir es scheint, auf folgende Weise. Die erste ursprüngliche stehende Projektion trägt an sich den Charakter des Bildes, der Nachconstruction u. s. f. Aber Bild, als solches, deutet auf Sache, Nachconstruction, als solche, auf ursprüngliche. Es liegt daher in der Aufgabe, diesen Begriff der Intuition zu verstehen, durchaus und gesetzmäßig die, jenes Erste zu *setzen*. — Nun frage ich, wie ist denn das Bild Bild, und Nachconstruction Nachconstruction? Weil sie ein höheres Gesetz voraussetzen, und zufolge desselben sind, haben wir gesagt, und bewiesen. Daher: im Bilde, als Bild, liegt schon das Gesetz, virtualiter und in seinem Effekte. Nun stehen wir, die W.-L., dermalen eben in dem Bilde als Bilde; daher ist implicite das virtuale Gesetz in uns selber, das sich idealiter construirt, oder setzt: und es ist ganz bewiesen, was wir gestern als bewiesen übernahmen: *Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst.* Bild, als Bild, ist nervus probandi. — Bemerken Sie hierbei: 1) Um den so eben vollzogenen Beweis zu führen, mußten wir das Gesetz, als Urgrund des Bildes, erst voraussetzen, realiter und an sich, keine Rechenschaft

gebend, wie wir zum Begriffe, oder der Projektion davon kommen. Nun ist es vollständig erklärt, wie wir dazu kommen; doch ist die Verschiedenheit der Form dieses Begriffes noch nicht erklärt. Ich begnüge mich, diese noch dunkele Partie hier nur historisch anzuzeigen; hinzufügend, daß ihre Erledigung in der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der W.=L. als Wissenschaftslehre liegt, welche zwar immerfort, aber vollständig erst am Ende geleistet wird. 2) An der gestrigen Schilderung des Wissens ist nun Folgendes verändert. Weder in der Nachconstruction, als solcher (der Vorstellung), noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich), sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen: es steht im Bilde der Nachconstruction, als Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein inneres Gesetz der Satz eines Gesetzes entsteht. Dieses Durchdringen des Wesens des Bildes ist die ursprüngliche, absolute, unveränderliche Einheit; sie, als innerlich eben, im Projiciren, spaltet sich projicirend in stehendes objektives Bild, und stehendes objektives Gesetz.

Ich möchte darüber ganz verstanden sein. Das Licht lebt in ihm selber, was es ist, es lebt sein Leben. Nun ist es Bild — als Bild, habe ich hinzugesetzt, d. h. lebendiges in sich geschlossenes Bilden. Sie haben ganz vorzüglich zu sehen auf das Letztere; denn wie Sie zum Ersten, zum Bilde, als ohne Zweifel von Ihnen objektivirte geschlossene Einheit, haben kommen können, ist ohnedies noch nicht klar. Es ist ein Bilden, formaliter immanent; es bildet oder projicirt sich, aber als das, was es selber innerlich ist, als Bild. Aber Bild setzt ein Gesetz, es projicirt daher ein Gesetz, und projicirt beide, als stehend durchaus in dem einseitigen bestimmten Zusammenhange, in dem wir sie gedacht haben.

Ferner bemerken Sie hier: in der gestrigen Disjunktion sollten beide, das Urbild und das Nachbild, qualitativ Eins sein; weil sie ausserdem gar nicht zusammenhängen könnten. Jetzt hängen beide innerlich und wesentlich, als Bild, setzend ein Gesetz u. s. w. zusammen; und es kann qualitative Einheit durchaus nicht eintreten. Qualitative Einheit ist absolute Negation

der Veränderung: ist daher nur da anzubringen, wo Veränderlichkeit zu setzen ist. Bild aber als Bild ist in sich unveränderlich, es ist wesentliche Einheit, und wiederum Gesetz eines Bildes ist wesentliche Einheit: und sie setzen einander durchaus nur durch ihr inneres Wesen, ohne allen fernern Zusatz. Hierin, in dieser gänzlichen Entfernung der materialen Einheit, die uns bis jetzt nicht vorliegt, liegt ein neues Unterpfand, daß wir höher gestiegen sind.

Da wir heute die Woche beschließen, so will ich keine neue Untersuchung anheben, dagegen aber überschlagen, was wir in der künftigen Woche, in welcher ich, falls es irgend möglich, diesen ganzen Vortrag zu beendigen denke, zu thun haben dürften.

Zuvörderst leuchtet wohl ohne Weiteres ein, daß, falls wir in dem jetzt Vorgetragenen uns nur recht befestigen, keine Möglichkeit abzusehen ist, wie wir je heraus, und zu einem Weitern kommen sollten. Wir sind hier unmittelbar das absolute Wissen. Dies ist im Bilde, setzend sich als Bild, setzend zur Entdeckung des Bildes ein Gesetz des Bildes. Hierdurch ist Alles aufgegangen, und in sich selber vollkommen erklärt und verständlich: die Glieder bilden eine synthetische Periode, in welche etwas Anderes gar nicht eintreten kann.

Durch welchen Punkt besonders wir uns das Weitergehen verschlossen haben, leuchtete oben sehr klar ein; durch die gänzliche Vernichtung des Begriffes von qualitativer Einheit, durch welche, wie wir aus dem Obigen wissen, zugleich Quantitabilität gesetzt wurde, also ein bequemer Weg sich eröffnet hätte, in das Leben, und in seine Mannigfaltigkeit herabzukommen. Nun wurde diese qualitative Einheit vernichtet durch die in sich wesentliche, auch sogar das bloße problematische Setzen einer Veränderlichkeit ganz abweisende, Einheit des Bildes und seines Gesetzes; bei welcher es, da sie absolut eingeleuchtet hat, ohne Zweifel sein Bewenden haben muß, wir daher uns nicht etwa dadurch helfen können, daß wir jene Qualität ohne Weiteres einmischen. — Wovon ich nun besonders wünschte, daß Sie es bei sich anmerkten, wäre, daß wir eben, nur durch ein regelmä-

ßig aufzuweisendes Glied des nothwendigen Zusammenhanges, wieder zu jener Qualität herabmüssen. (Die occulte Qualität ist ganz abgeschnitten.)

Auch ist merkwürdig, daß uns jetzt der Begriff der W.=L., als eines besondern Wissens, ganz und gar entschwunden ist. Das abgeleitete ist das Eine reine Wissen in seiner absoluten, aus seinem Einheitswesen erklärten Disjunktion. Dieses Eine reine Wissen sind dermalen Wir; sind wir nun denn doch W.=L. und hoffen es wieder zu werden, so ist die W.=L. das absolute Wissen selber, und wir sind es dermalen nur, in wiefern die W.=L. es ist.

Die letztere Betrachtung führt uns nun auf den Weg, wie wir weiter kommen können; die W.=L. müßte als besonderes Wissen wieder heraustreten. Nun wissen wir sehr wohl, daß wir die Eine Einsicht, die wir dermalen sind, und leben, nicht immer gewesen, sondern durch alle unsere bisherigen Betrachtungen zu ihr heraufgestiegen sind; dieses unser Werden zum absoluten Wissen müßten wir, nicht wie bisher, eben faktisch und artificiell treiben, sondern wir müßten es erklären; kurz: das, was wir am Schlusse der heutigen Untersuchung sind, wiederum in seiner Genesis einsehen. Diese Einsicht der Genesis — nicht des absoluten Wissens an sich, denn dies kennt keine Genesis, — sondern des wirklichen Daseins, und Erscheinens dieses absoluten Wissens in uns, wäre nun die W.=L. in specie, inwiefern sie ist ein besonderes Wissen, dessen Nichtsein eben sowohl möglich ist, als sein Sein.

Nun dürfte es sich finden, daß die Urbedingung der genetischen Möglichkeit des Daseins des absoluten Wissens, oder der W.=L., sei das gewöhnliche Wissen, also, daß die Bestimmungen desselben sich erklären ließen lediglich aus der Voraussetzung, es solle zur W.=L. kommen, und die Summe unseres ganzen Systems sich nun in folgenden Vernunftschluß auflöste: soll es zur Erscheinung des absoluten Wissens kommen, so muß u. s. w.; nun ist das Wissen also bestimmt, mithin muß es schlechthin dazu kommen sollen.

Daß, habe ich gesagt, lediglich aus jener Voraussetzung: es

solle schlechthin u. s. w. alle Bestimmungen sich erklären und verstehen lassen müssen: und ich bitte dies in seiner ganzen Strenge zu nehmen. Ich setze darum zur Erläuterung Folgendes hinzu: Daß das Wissen an sich schlechthin Eins, ohne alle materiale Qualität und Quantität ist, haben wir eingesehen. Wie kommt denn nun dieses Wissen in sich herunter zu qualitativer Mannigfaltigkeit und Differenz, und zu der ganzen Unendlichkeit in der Quantität und ihren Formen, Zeit, Raum u. s. f., in welchen wir es antreffen? Wir haben zu erweisen: lediglich dadurch, daß das Sein des absoluten Wissens nur genetisch erzeugbar ist, und daß es dieses ist nur unter Bedingung gerade solcher Bestimmungen des Wissens, wie wir sie ursprünglich im Leben vorfinden: daß daher das Leben mit der W.-L. und dem, was sie erzeugt, untrennbar zusammenhänge, und Jeder bekennen müsse, alles sein Leben sei Nichts, sei ohne Werth und Bedeutung, und eigentlich gar nicht da, ausser inwiefern er sich zum absoluten Wissen erhebe.

Kurz: absolute Position der Genesis des Daseins des absoluten Wissens (kein Wort dieser Beschreibung ist überflüssig nach Obigem) ist es, was beide Enden des Wissens, das gewöhnliche, und das absolute und transscendentale, vereinigt, und beide durcheinander erklärt, und in diesen Punkt, als den eigentlichen Standpunkt der W.-L. in specie, haben wir uns hineinzuversetzen; und hierdurch glaube ich Ihnen denn einen sehr deutlichen Begriff von unserm ganzen bisherigen und künftigen Treiben mitgetheilt zu haben.

Das gesammte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Werth, und alles Uebrige ohne Werth. Ich habe mit Bedacht gesagt im absoluten Wissen, keinesweges in der W.-L.

in specie, denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den Werth des Weges, keinesweges einen Werth an sich. Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.

Dieses Resultat: nur das rechte Wissen oder die Weisheit hat Werth, ist nun sehr anstößig in unserm bloß auf äussere Werkthätigkeit berechneten Zeitalter, und würde demselben ohne Zweifel als eine große Neuerung erscheinen. Merkwürdig ist es, daß diese Lehre gerade die uralte, die des Zeitalters hingegen eine Neuerung ist; wie dies beinahe durchaus der Fall ist bei allem seinem charakteristischen Werk und Wesen. Nicht um, was in sich erwiesen werden kann, durch Alterthum und Autorität zu stützen, sondern um Ihnen beiläufig Gelegenheit zur Vergleichung zu geben, will ich dies erweisen. Im Christenthume, welches dem Wesen nach noch viel älter sein möchte, als wir annehmen, und wovon ich mehrmals geäussert, daß dasselbe in seinen Quellen mit der durchgeführten Philosophie vollkommen übereinstimme, besonders in der Urkunde desselben, die ich für die lauterste halte, ist der letzte Zweck der, daß der Mensch zum ewigen Leben, zum Haben dieses Lebens, und seiner Freude und Seligkeit, in sich selber und aus sich selber, komme. Worin besteht denn nun das ewige Leben? Dies ist das ewige Leben, heißt es, daß sie dich, und den du gesandt hast, d. h. bei uns, das Urgesetz und sein ewiges Bild, erkennen; bloß erkennen; und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben. So ist auch fernerhin, und diesem Princip ganz consequent, in allen Jahrhunderten, und in allen Formen des Christenthums gedrungen worden auf den Glauben, d. h. auf die Lehre der wahren Erkenntniß des Uebersinnlichen, als die Hauptsache und das Wesentliche; erst seit einem halben Jahrhunderte, nach dem fast gänzlichen Untergange wahrer Gelehrsamkeit und tiefen Denkens, hat man das Christenthum in eine Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre verwandelt.

Daß bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntniß der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe, und daß derjenige, dem nun innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äusserlich zu leuchten, hat

jene Lehre gar nicht vergessen, beizubringen; und unsere Philosophie vergißt es eben so wenig. Nur ist ein großer Unterschied zwischen dem Rechtthun aus so verschiedenen Quellen. Das aus eigennütziger Klugheit, oder auch aus Selbstachtung zufolge eines kategorischen Imperativs entsprungene giebt todte und kalte Früchte, ohne Segen für den Thäter und den Empfänger. Jener haßt nach wie vor das Gesetz, und sähe weit lieber, wenn es nicht wäre; es kommt daher nie zu einer Freude an sich selbst, und seiner That; und diesen kann nicht begeistern und beleben, was in der Wurzel kein Leben hat. Nur wo das Rechtthun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust, und die That belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürfend.

Conversatorium.

XXVI. Vortrag. Das absolute Wissen ist objektiv und in seinem Inhalte aufgestellt, und könnte es uns bloß darum zu thun sein, so wäre unsere Arbeit vollendet. Es ist aber noch die Frage, wie sind **wir**, die wir dieses Wissen geworden, es geworden; und falls dies weitere Bedingungen hätte, welches sind diese? Das erstere in allen seinen Bestimmungen das transscendentale, das andere das gewöhnliche. Unser eigentlicher Standpunkt: die Bedingtheit beider durcheinander.

Gedrängt durch die Kürze der Zeit, sattsam, wie ich voraussetze, durch das Bisherige geübt, auch das Schwere mit Leichtigkeit aufzufassen, treten wir heute sogleich in den angezeigten Mittelpunkt hinein. Es wird darauf desto leichter sein, in den folgenden Stunden, die zwischen diesem Mittelpunkte und den beiden von uns angegebenen Endpunkten noch befindlichen Lücken auszufüllen. Daß diese Untersuchung wichtig ist, und ganz neue Gegenstände zur Sprache bringt, kündige ich vorher an.

1) Wie, sage ich, sind wir zu demselben gekommen? Es ist wohl klar, daß wir nicht wiederum historisch die Schritte aufgezählt wissen wollen, die wir gethan haben, und daß dieses ganze

Wie keine historische Frage enthält, sondern die Frage de iure. Ohne alles Weitere ist klar, daß wir an dem aufgestellten Wissen das absolute Wissen haben, und mit ihm identisch sind, nur unter der Bedingung, daß wir desselben gewiß sind, oder daß wir überhaupt formaliter gewiß sind, und diese formale Gewißheit in uns ausdrücken, in Vollziehung desselben. Ausserdem könnte es nur gewiß sein für einen Andern, ohne darum es für uns zu sein, und wir hätten uns, ungeachtet wir die Worte recht ordentlich nachzusprechen vermöchten, in ihnen doch keinesweges zum Absoluten erhoben.

Nun soll dieser aufgestellte Inhalt selber der Ausdruck des absoluten Wissens, oder der Gewißheit sein. Es sind daher, auf das Obige mit gedacht, folgende zwei Schlußarten möglich. Wir sind gewiß, daher ist das, was wir in diesem Zustande der Gewißheit sagen, gewiß, d. h. Ausdruck der innern Gewißheit: oder: dies ist gewiß, wir sehen es ein; darum sind wir gewiß, oder ausdrückend die Gewißheit. Welche von den beiden Prämissen man wählen wolle, so setzt jede das Wesen der Gewißheit als bekannt voraus. Einen von den beiden Schlüssen wollen wir ohne Zweifel machen. Wir müssen daher das Wesen des Wissens als bekannt voraussetzen.

2) Ist es bekannt. Oben bezeichneten wir es als Beruhen in demselben, also Einheit der Qualität. So können wir es hier nicht voraussetzen, denn diese Einheit ist in dem Obigen uns absolut verloren gegangen. Und zwar verloren gegangen an innerer wesentlicher Qualität, wie im Bilde, oder im Gesetze eines Bildens, welches alle Veränderlichkeit und darum alle Dieselbigkeit oder Qualität in der zweiten Potenz ausschloß. Mit diesem höhern Begriffe nun mußten wir die Gewißheit hier charakterisiren. Also: sie sei wesentlich immanente in sich Geschlossenheit (wie oben das absolute Sein).

3) Nun setzen wir einen ursprünglichen Begriff, oder eine Beschreibung dieser immanenten in sich Geschlossenheit voraus, für das Urtheil, das wir fällen wollen: wir sind gewiß. Wie ist nun dieser Begriff oder diese Beschreibung ursprünglich möglich? d. h. das Gesetz einer solchen Beschreibung soll aufgestellt, oder

diese Beschreibung selber soll ursprünglich beschrieben, d. h. eben schlechthin als Urbeschreibung von uns realisirt werden. — Da ich in der That hier zu einem höhern Gliede aufsteige, als alle die bisherigen gewesen; so kann ich das Vorzutragende nicht an diese anknüpfen, noch aus ihnen erläutern, sondern ich kann nur rein auf Ihre neuschaffende Anschauung rechnen, die ich bloß zu leiten vermag. Im Zusammenhange wird Alles vollkommen klar werden, wenn es von den Theilen aus klar zu werden angefangen hat. Ich sage: Beschreibung, als solche, ist innerlich immanente Projektion des Beschriebenen, als solche, d. h. zuvörderst, keinesweges objektive Projektion per hiatum, sondern Projektion, die unmittelbar in sich selber als Projektion, d. i. als Aeusserlichkeit anerkennt, und sich als solche vernichtet, und so allein, durch diese Vernichtung, Innerlichkeit, Beschriebenes setzt. Mit einem Worte, es ist eben das rein ideale Sehen, oder Anschauen; schlechthin als solches sich durchdringend, in welcher Durchdringung ich nicht etwa sage, daß sie an sich sei, sondern die ich Ihnen, als dem Wir der W.-L., wodurch Sie allein dieses Wir werden, anmuthe: Sie durchdringen es aber, wenn Sie es fassen, als sich vernichtend, in dieser Vernichtung aber setzend ein Beschriebenes, und sich setzen, als das Aeussere, aber Vernichtete. X sehen heißt, das Sehen nicht für X halten; also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen, und entsteht ein Gesehenes schlechthin, wie Sie von X abstrahiren. Dies, was nun in der Anschauung weit tiefer gefaßt werden muß, als ich es mit Worten ausdrücken kann, ist, was ich andeuten wollte; es ist das innerste Wesen des reinen Sehens als solchen, das wir daher, so gewiß Sie meiner Anschauung gefolgt sind, hier wirklich in seinem Wesen realisirt haben. Nun sollte hier sein Beschreibung der Gewißheit, als absoluter Geschlossenheit in sich selber. Bleiben wir nur stehen bei der erzeugten Anschauung des reinen Sehens, oder der bloß formalen Beschreibung, so wird sich daraus allein dieser Gehalt, daß sie sei Beschreibung der Gewißheit in sich selber, ableiten lassen. — Was es in dieser Vernichtung seiner selber, in der es doch ist, intuirend projicirt, ist Sein; und da

es dies in seinem und vermöge seines unaustilgbaren eigenen Wesens projicirt, dieses Wesen aber Aeusserung ist, ein innerlich sich äussernde Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein. —

(**Da ich hier die höchste Klarheit über das Ganze ausgießen** zu können glaube, so mache ich folgende Anwendungen: 1) Das in sich selbst sich als materiale, qualitative Aeusserlichkeit und Emanenz entdeckende Sehen, wie es Jeder also in sich entdecken kann, wenn er aufmerkt, was Sehen bedeute, vernichtet sich dadurch in sich selber von dem absolut immanenten Sein. Ich sage nicht, und habe nicht bewiesen, daß es dies thue aus irgend einem Grunde, aber in unserer Person hat es eben der Voraussetzung nach dies gethan. 2) In dieser Sichentdeckung im Wesen, und Sichvernichtung ist es denn doch, und ist mit seiner unveränderlichen Grundbestimmung, als Aeusserung. Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, vor dem das niedere, als Sehen zu objektivirende, vergehet, und dieses sein Sein trägt darum sein ursprüngliches Gepräge des Aeussern, welches, da es nun absolut geworden ist, sich äussert. 3) Das Sehen wird daher innerlich und wahrhaft effektive wirkliches Sehen, oder hier besser, reines Licht, indem es sich, als Sehen, vernichtet: und so wird daher das reine Licht, als absolute innere Sichäusserung, Kräftigkeit und Leben, gar nicht, sondern es ist; es wird nur in der Einsicht, und in dieser wird es durch die absolute Sichvernichtung des Sehens selber vor dem Sein. 4) Inwieweit nun, und aus welchem Grunde wird das Sehen vernichtet? Antw.: Weil es Aeusserung ist eines Andern, und einem Andern gegenüber, welches Andere nun in ihm selber, aber vermöge seiner Selbstvernichtung liegt, als Angeschautes, also die absolute Intuition, schlechthin als solche, ist es, die vernichtet wird. 5) Auch in unserer jetzt erzeugten Einsicht in das absolute Licht, als ein lebendiges sich Aeussern, ist diese Intuition vorhanden, und dieselbe ist, in Beziehung auf das innere Wesen und die Wahrheit, zu vernichten, ungeachtet sie faktisch immer bleiben mag. Ihren Ursprung können wir nachweisen, und da-

ben ihn in der dritten Bemerkung nachgewiesen; er liegt in der Genesis dieser Einsicht durch Vernichtung eines Andern. 6) Um nun wieder einen Rückblick auf das Obige zu thun: Die Einsicht, welche am Schlusse unseres ersten Theiles so merkwürdig wurde, daß das Sein ein absolut in sich geschlossenes, lebendiges und kräftiges esse wäre, war nichts Anderes, als die bloß faktisch vollzogene absolute Einsicht, deren Genesis wir hier eingesehen haben; und zwar war sie faktisch gerade so zu Stande gekommen, wie wir einsahen, daß sie zu Stande kommen müsse, durch Abstraktion von Allem, oder faktische Vernichtung aller Intuition. Auch war unsere damalige Forderung, von der denn doch faktisch nicht weichenden Objektivität, als Resultat der Intuition, in Beziehuug auf wirkliche Gültigkeit zu abstrahiren, ganz richtig, und sie ist eben bewiesen).

Fahren wir fort, und bleiben wir aus guten Gründen auf dem erst eingenommenen Standpunkte stehen: Was das S e h e n, in jener Vernichtung seiner selber intuirend projicirt, und von uns, als dergestalt projicirend, genetisch eingesehen wird, ist S e i n, und zwar ein kräftiges Sein. Aber Sein, als solches, oder Objektivität, ist in sich Geschlossenheit, und eine lebendige in sich Geschlossenheit = lebendiges in sich Schließen selbst — (dies ist die neue, Ihnen angemuthete Einsicht) — ein Princip des Herausgehens aus sich selber, welches durch das Erste vernichtet wird, daher denn dieses Princip vielmehr ein T r i e b zu nennen ist.

Und so hätten wir denn, was wir suchten, die B e s c h r e i b u n g, d. h. eine Lebendigkeit und Construction der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber, aus der bloßen tiefern Beschreibung des S e h e n s, der Idealität und Anschauung als solche, realisirt. Es entdeckt sich. in dieser Beschreibung eine Vierfachheit der Glieder, und diese Aufzählung kann Ihnen das Vorgetragene verdeutlichen. Zuvörderst das Sehen i n s e i n e m W e s e n, als absolute Aeusserlichkeit in Beziehung auf ein Anderes, dadurch sich vernichtend, und hinschauend in dieser Vernichtung dieses Andere, als innerlich in sich geschlossenes Sein. Welches zwei Glieder giebt. Bei dieser Zweiheit der Glieder

hätte es nun sein Bewenden gehabt, wenn wir nicht hinzugefügt hätten, daß, ungeachtet dieser in tantum gültigen Vernichtung seiner selbst, das Sehen ja doch in der Einsicht der nothwendigen (ihm) Entstehung eines Seins bleibe, und bleibe, was es unaustilgbar sei, ein inneres Projiciren; daher das Sein sein Gepräge, des Lebens und der Aeusserung, an sich tragen müsse. Erwägen Sie dies ein wenig tiefer. Eigentlich ist hier eine doppelte Ansicht des Sehens, aus der eine doppelte Ansicht des Seins folgt, oder auch umgekehrt. Sehen, als Intuition, also selber intuirt, woraus bloßes, todtes Sein, Sehen seinem innern Wesen nach, als absolutes Aeussere, woraus Kräftigkeit und Leben des Seins folgt. Es ist klar, daß im Sein durchaus Beides in Einem zusammen bestehen soll, lebendige in sich Geschlossenheit, oder in sich Verschließen: daß daher im Wissen, aus welchem das Sein also abgeleitet wird, es ebenfalls zusammenfallen muß; ein Sichvernichten zufolge der Construction seines Wesens als u. s. w., und ein Projiciren dieses Wesens im Sein zufolge dieser Vernichtung seiner selber. Das vierte Glied endlich, das Princip des Herausgehens aus sich selber, durch Lebendigkeit und Energie der in sich Geschlossenheit, zugleich gesetzt in seinem Sein, und absolut vernichtet in seinem Effekte, ist unmittelbar klar, und bedarf keines fernern Beweises.

Es ist nicht schwer, das fünfte Glied, das nach der historisch bekannten Regel, damit hier eine vollständige Synthesis entstehe, noch hinzugehören dürfte, anzufügen. Nämlich, daß diese vier Glieder in unserer Einsicht entstehen und fortdauern, hängt davon ab, daß man, wie wir gethan haben, das Sehen, als in seinem Wesen Aeusserlichkeit, begreife; es vor dem erkannten Sein, als absoluter Immanenz, vernichte, in seiner an sich Gültigkeit nämlich: dennoch es als faktisch, selber über und an dem Sein fortdauernd bemerke, welches uns erschienen ist als eine mögliche, und, wenn sie zu Stande gebracht wird, absolut evidente Einsicht, die wir denn doch überhaupt mit Freiheit erzeugten, und zu der wir aufgerufen wurden. Ferner die Fortdauer dieser vier zusammenhängenden Glieder überhaupt (überhaupt sage ich, denn, Eins gesetzt, ergeben sich wohl die an-

dern) hängt davon ab, daß man sich in dieser beschriebenen Einsicht, die nur eigentlich eine Beschreibung der Gewißheit ist, erhalte, was da gleichfalls abhängig erscheint, von unserer Freiheit.

Soviel hierüber, welches Ihrem Andenken für den künftigen Gebrauch empfohlen wird.

1) Durch die Zeit verhindert, neue Synthesen anzuheben, will ich Sie nur vorbereiten auf dieselben. Das lebendige sich in sich Schließen des Seins, dessen wir erwähnt, setzt, soll es wirklich ein lebendiges Schließen, verbaliter, wie wir die Sache ausdrücken, sein, also Akt, und absoluter Akt, als Akt, einen Effekt des Triebes, aus sich herauszugehen; — nun soll es denselben auch ohne Widerstand vernichten. Beides läßt sich sehr gut vereinigen, wenn wir denken, daß diese ganze Lebendigkeit nur Resultat der innerlichen Aeusserung und Projektion des Sehens als solchen und als der Intuition ist, welche, ungeachtet sie faktisch nicht ausgetilgt werden kann, doch als an sich gültig, verworfen wird. Das Erste kann daher immer sein und bleiben in der faktischen Erscheinung, nachdem das Zweite durchaus nicht Statt findet, in der Wahrheit: und so wird die Vereinigung der Wahrheit an sich, und der Erscheinung erst wieder geben einen wahren Grund der Einheit der Qualität, die wir vorher nur faktisch aufgenommen, sodann vor der höhern Wahrheit verloren haben, und um deren Wiederherstellung es uns zu thun ist. Eben so wird der Trieb des Herausgehens aus sich selber, der in der Erscheinung stets heraustritt und niedergeschlagen wird, und welcher ohne Zweifel die Erscheinung der Freiheit und der Genesis selbst bilden dürfte, in der Wahrheit aber gar nicht eintritt, den wahren Wirklichkeitsgrund der Qualität angeben, durch deren Vereinigung mit dem Princip der Qualität wir zur Ableitung der Urformen der Phänomene des gewöhnlichen Wissens zu kommen hoffen.

2) Dieses Sein nun, nach der Wahrheit, welche in ihrer Einheit allerdings unbegreiflich und unbeschreibbar bleiben dürfte, — nicht etwa darum, als ob sie ausser dem Wissen läge, welches der alte Grundirrthum, sondern weil das absolute Wissen sich selbst unbegreiflich ist, und das absolute Begreifen keineswegs ist

das absolute Wissen, als nach der Erscheinung, — liegt lediglich im absoluten Sehen selber, und ist nur in ihm aufzusuchen. Nach dem von uns eingenommenen Standpunkte nun, wo hätten wir es wohl zu suchen? Es hat sich in der von uns oben vollzogenen Einsicht klar bestätigt. — Sehen ist eben eine Aeusserlichkeit, leuchtete uns schlechthin unmittelbar, aus keinem Grunde, sondern durch die Sache selber ein: und daß es uns einleuchte, oder daß wir in diesem Sehen des Sehens und Einsehen desselben selbst sehen, sahen wir gleichfalls unmittelbar ein: es war uns gewiß. Gewißheit aber ist zu beschreiben und ist beschrieben als ein inneres Sichschließen gegen das Princip eines Herausgehens. Alles wurde so Eins in demselben Einen, weiter gar nicht zu beschreibenden, sondern unmittelbar zu lebenden Einsehen eben selber. Es war daher wirklich, nicht etwa eine Nachbeschreibung, wie die erst aufgestellte, sondern das ursprüngliche Beschreiben und authentische Vollziehen der Einen Gewißheit oder des Wissens, welche wir nachher wiederum aus den angeführten Gründen hinzufügen konnten, daß es das — freilich im Wissen selber, als einem Theile seiner Urbeschreibung liegenden Vernichtung hervorgehende Sein, mit dem, was in obiger Synthesis noch weiter daraus hervorging. Das letzte aber, was daraus hervorging, war die Nothwendigkeit, daß das Wissen sich selber in diesem seinem Einen, unveränderlichen Standpunkte halte und trage, wo es nun erst vollends die uns nicht befremdende Selbstständigkeit des Wissens andeutet. Das Eine Wissen wäre demnach durch diese vollständige Synthesis in seiner formalen Einheit und der aus seinem Wesen hervorgehenden Mannigfaltigkeit vollständig geschlossen, wenn nicht, wie oben auch angemerkt worden, jene ganze Reflexion erschiene als erzeugt durch Freiheit, und, wenn wir auf uns Acht haben wollen, erschiene, als von uns selber objektivirt. Objektivität und Genesis sind gänzlich Eins, wie wir oben gesehen haben. Genesis aber ist eine Entäusserung und Princip derselben. Es müßte daher, falls unsere Erscheinung richtig ist, und sie soll ja als Erscheinung gelten und erklärt werden, noch ein besonderes entäusserndes Princip hier liegen, zu welchem, daß ich mit einem umfassenden Gedanke schließe,

alles jetzt Recapitulirte sich verhielte, wie die dasselbe zusammenschließende Einheit, und welches nur aus diesem, als der schließenden Einheit, und diese, als schließende Einheit, wiederum nur aus ihm abgeleitet werden könnte.

XXVII. **Vortrag.** Zu zeigen: soll es zum transscendentalen Wissen = dem Dasein des absoluten Wissens kommen, so muß ein anderes, das gewöhnliche Wissen, vorausgesetzt werden, ist unsere stehende Aufgabe.

Das Resultat der letzten Stunde ist: das sich selber als Sehen durchdringende Sehen giebt entschieden sich selbst, als ein **selbstständiges**, auf, und setzt ein absolutes **Sein**, das nun in weitere Synthese eingeht, welches eine Beschreibung der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber ergab.

Ich stellte dieses hin als den Mittelpunkt, und ließ nicht unerinnert, daß von da aus zu den beiden Endpunkten noch nicht die Continuität des Zusammenhanges errungen sei, sondern noch Lücken Statt fänden. Die Lücken von diesem Mittelpunkte aus nach dem absoluten Wissen in seiner Einheit hin auszufüllen, ist unser heutiges Vorhaben. Es ist klar, daß dies neue, nicht aus dem Bisherigen zu entwickelnde Glieder giebt. Angeknüpft kann inzwischen diese neue Untersuchung an die vorhergehende also werden. Ohne Zweifel waren es doch Wir selber, die W.-L., die jene Einsicht in das Wesen des Sehens erzeugten, daher auch die andere, daß das Sehen nothwendig Intuition sei u. s. w., und ich setze hinzu: es liegt in derselben Operation des Durchdringens des Wesens des Sehens noch eine ganz andere Einsicht, die wir nur übersehen haben, und die wir jetzt herstellen wollen.

1) Nämlich, ich sage: **Sehen**, als Sehen gesetzt, sagt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht **nothwendig**. Damit, um der anscheinenden Leichtigkeit dieses Satzes willen, nicht seine Wichtigkeit übersehen werde, habe ich mich recht darauf zu legen, ihn schwer zu machen, und darum folgende vorläufige Bemerkungen. Offenbar ist dieser Satz die Vollziehung dessen, was in dem Ihnen Allen bekannten scholastischen

Beweise für Dasein Gottes, als des **entis realissimi** gefordert, aber nicht geleistet wird, — aus dem bloßen Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein zu folgern. — Sehen, als Sehen gesetzt, bedeutet, daß es gedacht werde, d. h. gebildet und construirt in seinem innern Wesen, wie wir es eben in der letzten Stunde gethan haben, und zwar problematisch, wie aus dieser Construction schlechthin ohne Weiteres folgt; denn dadurch, daß gesetzt wird, was es sei, wird über sein Sein oder Nichtsein durchaus Nichts gesetzt, sondern dieses bleibt problematisch, und kann auch, so gewiß das letztere allein gesetzt, und, wenn in ihm das Einsehen und die Gewißheit eingeschlossen ist, darüber Nichts entschieden werden; indem aber gefolgert wird: — es sieht nothwendig, so wird das Dasein desselben positiv gesetzt und ausgesagt. Also wird hier das Dasein, das wahre innerliche Wesen der Existenz genetisch abgeleitet, um welche Ableitung es uns eben zu thun war, und zwar ist das einzig unmittelbar ableitbare Dasein das des Sehens.

2) Den Beweis in aller seiner Wichtigkeit, oder die hier beabsichtigte Einsicht entstehen zu lassen, bedarf es einer angestrengten Aufmerksamkeit. Man konnte z. B. sagen wollen, das Leben lebt, welches freilich richtig ist: aber ob im Sehen, durchaus als solchem, wie wir es in uns innigst angeschaut haben, Leben liege, davon ist die Frage. — Ich führe ihn also: das Sichdurchbringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbstständiges und Sichbeziehen auf ein anderes ausser ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und ausserdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber, und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher nothwendig, unmittelbar, und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll. Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend.

3) Diese von uns so eben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunfteinsicht = absolute Vernunft selber; wir sind in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen. Analysiren wir diese Einsicht, und mit ihr

die Vernunft noch näher. Zuvörderst rein auf das Letztere, die Einsicht selbst, mit Abstraktion von dem Wege, den wir dazu nahmen, reflektirt: sie ist selber Sehen, Einsicht, also eine äussere, sie ist Sehen des Sehens, also Sehen ihrer selbst, als seiend, absolute und substantialiter, ein in sich selbst begründetes und als solches sich ausdrückendes Sehen, vermöge der innern Nothwendigkeit, Gewißheit und Geschlossenheit in sich selber: also das sich selbst, vermöge seines innern Wesens, fixirende und decretirende Licht, das, laut sein selber, absolut nicht nicht sein kann, und absolut nicht nicht das sein kann, was es ist, eben sich setzend. Sich setzend, sage ich, aber nicht als sich; das letztere haben wir hinzugefügt auf eine Weise, die eben noch erörtert werden muß; denn die absolute Vernunfteinsicht sieht, eben das Sehen, wovon die Rede ist, nicht aber unmittelbar wieder ihr erstgenanntes Sehen, weil dies eben absolutes Einsehen ist. Satz: die absolute Vernunfteinsicht führt das absolute Dasein (des Sehens eben) bei sich, unmittelbar, als es bei sich führend, und mit dem Ausdrucke dieses Beisichführens. — Anders ausgedrückt: die absolute Vernunft durchdringt sich selber, als Vernunft eben in dem angezeigten absoluten Effekte. Der Satz ist bedeutend, ist, wie ich glaube, unmittelbar klar, und wäre er es diesem oder jenem noch nicht, so kann ich auf folgende Weise nachhelfen: In der vorigen Stunde durchdrang sich das formale Sehen, als ein absolutes Aeussern (Projiciren), vernichtete sich darum und setzte dadurch Sein; also nicht unmittelbar, sondern vermittelst u. s. w. Hier, in der absoluten Vernunft ist es anders: es geschieht ohne alle Vermittlung. — Dadurch in diesem sich selber Durchdringen und von sich Durchdrungensein zeigt sich nun in uns die Vernunft, als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft. — Vernunftlehre, durch sich, von sich, in sich, wie Sie diese Duplicität ausdrücken können. Vernunftlehre, als der erste und höchste Theil der W.-L., die da nicht wird, sondern schlechthin ihr selber ist, und das ist, was sie ist.

Gehen wir zur andern Seite dieser Einsicht, nämlich zur genetischen. Unter der Bedingung, daß das Sehen in seinem

innern Wissen durchdrungen werde, setzt die Vernunft absolut Dasein, und durchbringt sich, als setzend. Ich sage: wären wir geneigt, ein Sehen und eine Durchdrungenheit dieses Sehens anzunehmen, ausser dem, was wir hier in der Vernunft selber und von ihr aus haben? Ich hoffe nicht, denn sodann würden wir zwei Absoluta bekommen, die wohl nie an einander zu bringen sein dürften. Also, dies selber ist der in der Vernunft selbst gegründete Ausdruck der Vernunft, um zu ihrem Effekte des Daseinsetzens und des Sichdurchdringens in diesem Setzen zu kommen. Die Vernunft ist daher in sich selber genetisch; und ist in sich selber durchaus gebunden, nothwendig und gesetzmäßig in unverrückter Einheit. Genetisch aber ist sie, inwiefern sie i s t, wirklich und wahrhaft lebendig, und thätig sich äussert: nun aber i s t sie nothwendig, und kann nicht nicht sein; denn sie absolut bei sich führend Dasein und eigenes Dasein: sie ist daher selbst innerlich und verborgen, was sie vom äusserlichen Sehen sagt, und eben in diesem S a g e n vom Sehen besteht ihr innerlich begründetes Dasein und Leben.

4) Aber weiter: Vernunft selber ist der Grund ihres eigenen, hier innerlich lebendigen und thätigen Daseins: würde heißen, sie setzt schlechthin, und von ihr unabtrennlich ihr Leben und Dasein: und es kann gar kein Leben und Dasein-sein ausser diesem, und daraus ist schlechthin nicht herauszukommen. Nun aber sind wir selber offenbar, indem wir sagen, daß hier nicht herauszukommen sei, doch heraus. Mithin ist das von uns beschriebene genetische Leben der Vernunft, im Setzen des absoluten Daseins des Sehens, falls dasselbe nur gedacht wird, noch nicht das ursprüngliche und absolute Dasein der Vernunft. — Daß es dies nicht sei, geht auch aus einem andern Grunde hervor. Selber die so eben vollzogene Einsicht erschienen wir uns als vollzogen habend mit F r e i h e i t. Wir sind allerdings die Vernunft; denn die Vernunft ist schlechthin Ich, und kann nach dem längst geführten Beweise nichts Anderes sein, denn Ich; also: wir erscheinen oder die Vernunft erscheint, ist ganz gleich. Nun erscheinen wir hier wirklich als Grund des Daseins der Einsicht; aber nicht als absoluter Wirklichkeits-, sondern nur als Möglichkeits-

grund oder freier Grund derselben; und so sind wir, in mittelbar faktischer Erscheinung und Einsicht, hier noch nicht die absolute Vernunft. — Diese bloße Möglichkeit zeigt sich auch noch auf eine andere Weise. Offenbar erscheint diese ganze Einsicht als Nachconstruction einer ursprünglichen Vernunftconstruction, welche ursprüngliche Vernunft nun und ihre Construction wir objektiviren. Wir erscheinen uns, als durch freie That uns hingebend dem ursprünglichen Vernunftgesetze, und nun von demselben ergriffen und zur Evidenz = Gewißheit gemacht; erscheinen uns als wiederholen könnend in's Unbedingte dieses Hingeben und diese Evidenz. — Ferner ist noch besonders dies anzumerken und einzuschärfen. Die Prämisse der absolut vollzogenen Vernunfteinsicht, von dem innern Wesen des Sehens, als einem absoluten Aeussern, ungeachtet wir sie freilich nicht als absolute Prämisse gelten gelassen, sondern sie aus der reinen Vernunft selbst abgeleitet haben, ist doch in sich eine genetische Potenz für die zu Stande gebrachte Vernunfteinsicht des Daseins, und bedingt insofern sie eben also, wie sie durch dieselbe bedingt ist; es bleibt daher noch immer der Zirkel zwischen gegenseitiger Bedingtheit, und so die alte Problematicität, und keinesweges noch ist die absolute Bedingung aufgewiesen. Daß die Problematicität bleibt, ist noch auf andere Art nachzuweisen, und es ist interessant und belehrend, diese Nachweisung zu geben. — Ist Sehen, so ist es das und das, und daraus folgt u. s. w. Gerade daher dasjenige, was in dem Schlußsatze liegt, ist in der Prämisse nur problematisch ausgesagt, gilt daher nur unter Bedingung des Erstern. Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es: aber das sagen doch auch wieder nur **Wir**, d. h. die Willkühr und Freiheit. Die Vernunft redet freilich in dem Zusammenhange, aber die Sprache überhaupt haben wir ihr doch erst geliehen, und uns ist nicht zu glauben. Die Vernunft selbst unmittelbar müßte die Rede anheben.

5) Woran dies zu erkennen sei, dies wenigstens haben wir durch das eben Geleistete gewonnen. Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines **Daseins** und **ihres** Daseins, da sie keines andern sein kann, heißt: dieses Dasein

ist durchaus nicht weiter zu begründen, es läßt sich durchaus nicht, wie oben, eine genetische Prämisse angeben, aus der es zu erklären wäre, indem es ausserdem ja gar nicht durch die absolute, sondern durch eine wiederum zu vernehmende Vernunft begründet wäre: — sondern nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Faktum.

Welches ist denn nun dieses Faktum? Es hat uns fortdauernd, und so auch in dieser letzten Untersuchung begleitet; es ist durch die Formel: die Vernunft ist absoluter Grund ihres eigenen Daseins, ausgesprochen worden; und wer es noch nicht sähe, bei dem käme es bloß daher, daß es ihm allzu nahe liegt. Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objektivirt, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äussern Existentialform gesetzt. Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz, als solcher: im Faktum, aus welchem es uns nie gelungen ist, herauszukommen, und das durchaus nicht weiter aus irgend einer genetischen Prämisse zu erklären oder zu verstehen ist, wie es eben also sich verhalten muß, wenn es Ausdruck der absoluten Vernunft sein soll. (Es hat sich Jemand an das fortdauernde Objektiviren des Absoluten gestoßen und gemeint, darüber komme es zu keinem Absoluten. Wie denn, wenn grade nicht im objektivirten, noch im objektivirenden, sondern im unmittelbaren Objektiviren selber die wahre Absolutheit bestände, wie sich hier findet, daß das Absolute nicht ausser dem Absoluten gesucht werden müsse; und insbesondere, daß wir das Absolute wohl nie erfassen werden, wenn wir es nicht leben und treiben, ist von Zeit zu Zeit zur Genüge erinnert und deutlich gemacht worden).

6) Nun sind wir hier nicht das bloße Faktum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, daß dieses Faktum die reine ursprüngliche Aeusserung und das Leben der Vernunft sei, und daß das Faktum Genesis, und die Genesis Faktum sei: und lediglich in dieser Synthesis besteht die charakteristische Auszeichnung der W.-L.; dagegen das bloße Faktum, als Faktum, das gewöhnliche Wissen giebt. Zuvörderst nun, dieses Sichhinstellen der Vernunft geschieht selbst durch die Vernunft, — sagen wir: wie ist für

uns denn nun diese letztere Vernunft? Ich denke, wenn wir recht hinsehen, gleichfalls objektivirt, so wie die erste, und ohne Zweifel dieselbe Eine Vernunft, wie die erste. Also — unser Leben oder das Leben der Vernunft geht eben aus der Objektivirung ihrer selbst nicht heraus, und in der Einsicht der W.=L. spaltet sie sich in ein doppeltes Erscheinen desjenigen, was an sich und wahrscheinlich auch für das gewöhnliche Wissen Eins ist. Und zwar erfolgt diese Spaltung durchaus nur durch die Einsicht, oder die Genesis dessen, was an sich absolut Faktum ist. — Ferner, was das Bedeutendste, — diese Einsicht nun, welche allein es ist, die uns zur W.=L. macht, daß die Vernunft absoluter Grund ihres Daseins sei, haben wir gar nicht unmittelbar an unserm Satze gefunden, und konnten es nicht; indem sodann das höchste Faktum wieder einer genetischen Prämisse über sich bedurft hätte, und diese wieder, und so in's Unendliche; und unser System sodann das Schicksal anderer Systeme haben würde, keinen Anfang zu finden; sondern wir haben es in der tiefer liegenden, im Anfange der heutigen Vorlesung vollzogenen Einsicht gefunden, und hier es nur, als einen allgemein und absolut gültigen Satz angewendet. Die absolute Einsicht daher, auf welche hier Alles ankommt, und unsere Wissenschaft ist nur möglich durch die tiefere, welche wiederum möglich sein dürfte nur durch eine andere u. s. w., und so ist denn der eigentliche Grund des Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Grundbestimmungen des Wissens eröffnet und zugänglich gemacht. Die Deduktion kann beginnen aus dem Princip: soll unsere so eben erzielte Einsicht, d. h. W.=L., in ihrem Princip möglich sein, so muß u. s. w. Endlich, die Vernunft ist der Grund ihres Daseins als Vernunft; denn, bemerken Sie wohl, dies und nichts Anderes war das absolute Faktum, auf welchem wir uns betroffen haben; dies aber ist sie lediglich in der Einsicht, die wir erzeugten; denn nur in dieser Einsicht wird sie duplicirt, d. i. Vernunft als Vernunft. Diese Einsicht selber oder die W.=L. ist daher unmittelbare Aeusserung und Leben der Vernunft: das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben. Grade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen

wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber. Die Einsicht erscheint in ihrem Dasein als nur möglich durch Freiheit; so ist es auch wirklich und in der That, d. h. so als frei sich äussernd zeigt sich die Vernunft; daß Freiheit erscheint, ist eben ihr Gesetz und inneres Wesen. Sie erscheint als bedingt, so ist es denn wirklich, d. h. also muß es erscheinen, als so und so bedingt u. s. f. Es ist schlechthin Alles wahr und gewiß, aber grade so wahr und so gewiß, wie es in der Vernunft liegt, als nothwendige Erscheinung und Aeusserung; keinesweges etwa als die Vernunft an sich, zu der es ja gar nicht kommt, ausser in ihrer Aeusserung. Die Aufgabe, von der die Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserer Einsicht abhängt, ist nun die: Alles in seinem Zusammenhange zu sehen, und in diesem Zusammenhange es auszusprechen. Es ist wahr, daß Erscheinung ist, wie sie gedacht wird, als absolutes Erscheinen und sich Aeussern der absoluten Vernunft, und ohne den letztern Zusatz ist es nicht wahr. Es ist wahr, daß die Vernunft erscheint so und so, z. B. als innerlich frei; nur inwiefern sie auch so erscheint, als innerlich nothwendig, und als wirklich daseiend, und ohne diese Zusätze ist es nicht wahr u. s. w.

Die absolute Erscheinung oder Genesis ist aufgestellt; das Gesetz, sie abzuleiten, und aus ihr abzuleiten, ist gleichfalls aufgestellt, und es kann nun an die Ableitung gegangen werden. Hierbei werde ich mich nun durchaus an die Gränze einer philosophia prima, als welche ich diesen Vortrag der W.-L. betrachtet haben will, halten: nur hinstellend die ersten Grundunterschiede der Erscheinung, welche in ihrer Einheit den Begriff der innern Erscheinung als solcher, ausmachen, ohne alle weitere Fortbestimmung derselben. In dieser Arbeit kann ich nun entweder ausführlich zu Werke gehen, in diesem Falle vermag ich nicht in dieser Woche zu enden, oder kurz und streng die Hauptpunkte durchdringend in einem einzigen Vortrage: und dann bedarf ich mehr Zeit zur Vorbereitung auf diesen Vortrag. Ich ziehe das Letztere vor, und ersuche Sie, mir zu erlauben, den morgenden Vortrag auszusetzen, womit ich den Freitag endigen werde.

XXVIII. Vortrag. So standen wir: die Vernunft ist schlechthin Grund ihres eigenen Daseins, in eigener Objektivität, für sich selber, und darin eben besteht ihr ursprüngliches Leben. Ich setze voraus, daß dieser an sich unscheinbare Satz Ihnen in aller seiner Wichtigkeit aus den vorigen, und besonders aus der letzten Stunde bekannt sei. Dieses ohne Zweifel sahen wir nun ein, selber intuirend und objektivirend die Vernunft, — als das logische Subjekt des Satzes, — welche nun nach uns weiter sich selber objektiviren soll — als sein Prädikat. Hier ist die Vernunft zweimal der Zahl nach, einmal in uns, einmal ausser uns. Ich frage, welches ist nun die Eine absolute? d. h. ist etwa unser Projiciren Resultat des ursprünglichen Projicirens der äussern Vernunft, wovon wir reden, so daß wir selbst sagten, das, was wir wären; oder ist die äusserlich projicirte Vernunft Resultat ihres reinen unmittelbaren Sichprojicirens in uns? Es ist mit einem Worte die Vernunft in Duplicität, als Subjekt und als Objekt; beides absolut, und diese Duplicität muß weggebracht werden.

1) Dieses ganze Dasein können wir am Besten mit der schon oben gebrauchten und erwiesenen Formel charakterisiren: die Vernunft macht sich selber schlechthin intuirend. Ich sage, sie macht sich, keinesweges, sie ist intuirend; beim Sein hebt es die Intuition durchaus nicht an, und inwiefern es dabei anzuheben schien, so muß davon abstrahirt werden. Ich sage, sie macht sich schlechthin, d. h., daß wir uns indessen also ausdrücken: dieses Machen ist ihr keinesweges zufällig, sondern durchaus und schlechthin nothwendig; ihr Sein gesetzt, ist dies, und darin geht ihr Sein auf. Es ist dies durchaus ihr eigener unmittelbarer und unabtrennlicher Effekt. (Alle diese Sätze sind leicht, wenn man sie nur in der Strenge des energischen Denkens nimmt. Wankend und verblaßt genommen, sind sie verwirrend, und führen zu Nichts).

In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz intuirend Machen besteht nun das rein an sich klare und durchsichtige Licht (= Vernunft), erhaben über alle objektivirende Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus

den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide. Dieses Sichmachen ist eben inneres Leben und Thätigkeit; und zwar Thätigkeit des Sichmachens, also ein sich zur Thätigkeit Machen. Es entsteht hier zugleich eine absolute Urthätigkeit und Bewegung, als an sich: und ein Machen oder Nachmachen dieser Urthätigkeit, als ihr Bild. (Das Erste erklärt ursprünglich die sich selbstmachende und ergebende Evidenz, die uns noch in allen Untersuchungen ergriffen hat; das Zweite unsere Nachconstruction derselben, wie es uns auch noch immer erschienen ist). Nun aber haben wir hier nicht zu stehen, weder in der Einen, noch in der Andern, sondern in dem Mittelpunkte zwischen beiden, eben dem absoluten, effektiven Sichmachen ohne alles andere Machen oder Intuition. Daß wir auch das wieder objektiviren, davon ist zu abstrahiren, und die Gültigkeit dieser Intuition durchaus nicht zuzugeben, indem wir ausserdem Subjektives und Objektives gar nicht ursprünglich erklärten, sondern es nur faktisch hinsetzten. Dies ist die Vernunft, so gewiß sie ist: aber sie ist schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares sich Machen; also sie setzt ab, sich seiend, objektive, und sich machend, objektive: das stehende Objekt und das stehende Subjekt, die erst in Frage kommen; keines durch das andere, wie wir Anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffekt im Mittelpunkte.

Nun ist der Effekt, durch den es ein stehendes Objekt hinwirft, derselbe, durch den es das objektive Leben hinwarf; daher fällt dieses objektive Leben, die Urconstruction, der objektiven Vernunft anheim, und der Effekt, durch den es das stehende Subjekt hinwarf, ist derselbe, durch den es das Bilden, als Bilden, hinwarf; dieses Bilden fällt daher dem Subjekte anheim.

Resultat: die Vernunft, als ein unmittelbar inneres sich intuirend Machen, — und in sofern absolute Einheit ihres Effektes, — zerfällt, in dem Leben dieses Machens in Sein, und Machen: in Machen des Seins, als gemachten und nicht gemachten, und des Machens, als gleichfalls ursprünglichen, und nicht ursprünglichen, d. h. nachgebildeten: und diese Disjunktion, also ausgedrückt, wie wir sie eben ausdrückten, ist die absolut ursprüngliche.

2) Nun haben **Wir** doch in unserm eben vollzogenen Geschäfte die Eine Vernunft, als das sich innerlich intuirend Machen, allerdings objektivirt und intuirt: aber wir sahen ein, daß wir davon abstrahiren müssen, wenn wir die Vernunft als das Eine erkennen wollen, auch sind wir uns bewußt, daß wir allerdings davon abstrahiren können, d. h. obwohl wir faktisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen, es gar wohl als nicht an sich gültig denken können. Nun wird auf diesem Wege die Vernunft wirklich eingesehen, d. h. sie geht, als das ursprüngliche sich Machen, in unserm nachmachenden Bilde völlig auf; es ist demnach unmittelbar in uns selber dasselbe Verhältniß, was wir erst objektiv aufgestellt haben; wir oder die Vernunft stehen nicht mehr, weder in jener objektivirten Vernunft, noch in der subjektivirten; — denn davon gerade ist ja zu abstrahiren, — sondern rein im Mittelpunkte des absolut effektiven sich Machens; die Vernunft ist durchaus lebendig in sich selber aufgegangen, und zu einem innern Ich, Umkreise und Mittelpunkte geworden in der W.-L. — denn hier ist die W.-L. — wie es gefordert wurde; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraktion. Die absolute Vernunft ist das **absolute** (durchgeführte) Intelligiren ihrer selber, und Selbstintelligiren, als solches, ist Vernunft.

Diese dermalen erzeugte Absolutheit der Vernunft, oder die W.-L. kann ich nun selber wieder objektiviren, oder ich kann sie nicht objektiviren, indem ich von der Objektivität, die ohne mein Zuthun sich faktisch einstellt, abstrahire. Thue ich das Letztere, so ist hier Alles zu Ende, und die Vernunft in sich geschlossen. Ueberlasse ich mich dem Erstern, so überlasse ich mich einem bloßen Faktum, das rein abgeschnitten ist, und ohne alles **Princip**. Aus der Vernunft geht es nicht hervor, denn aus ihr geht nur hervor das hier Abgeleitete; und eben so wenig aus einem Andern, denn es ist eben absolut nur faktisch. Es ist daher schlechthin unbegreiflich, d. h. Principlos, und ihm einmal hingegeben, bleibt mir Nichts übrig, als mich ihm zu überlassen. Es ist reine, lediglich Erscheinung.

3) Ich **will** mich ihm hingeben. Objektivire ich nun diese Absolutheit, so erscheint sie mir als ein objektiver Zustand, zu

welchem ich **mich** durch freie Abstraktion eben von meinem ersten Objektiviren der Vernunft erhebe. Ich will mich hingeben: es liegt mir daher in der Erscheinung ein objektiv fertiges Ich, als Urgrund, und Urbedingung dieses Zustandes. (Bewußtsein, und Selbstbewußtsein, als Urfaktum, zu Grunde liegend aller andern Fakticität. Wieder abgeleitet und gerechtfertigt dasjenige, dessen Gültigkeit bis jetzt durchaus geläugnet wurde). Was Ich an sich ist, weiß ich aus der obigen Vernunfterkenntniß sehr wohl, brauche es nicht aus der Erscheinung zu erfahren, die mir auch über das Wesen desselben nie Auskunft geben würde. »Es ist Resultat des sich Machens der Vernunft. Mithin, — ein hoch wichtiger Schluß, und der einzig mögliche, wenn selbst die Erscheinung wieder auf die Vernunft zurückgeführt wird, — ist die Erscheinung selber ein, nur mir, dem absolut durch die Erscheinung projicirten Ich, unzugängliches sich Machen der Vernunft, ursprünglicher Vernunft-Effekt, und zwar als **Ich**. (Im Ich, als solchem, allein liegt das Gepräge des Vernunft-Effektes). Rein in der **Erscheinung** aber, = dem mir nur in seinem **Princip** unzugänglichen Vernunft-Effekt, liegt, 1) daß ich schlechthin abstrahiren müsse, falls es zu jenem Bewußtsein kommen soll, 2) daß ich dieses könne, oder auch nicht; also, daß ich **frei** sei.

4) Was entsteht mir, laut der Aussage der Erscheinung, durch die Abstraktion? Die Vernunft als absolut Eins: dies entsteht, und erscheint **als** entstehend. Aber alles Entstehen erscheint als solches nur an seinem Gegentheil: das Gegentheil der absoluten Einheit, die in diesem Gegensatze eben wiederum qualitative Einheit wird, ist absolute **Mannigfaltigkeit** und **Veränderlichkeit**. Soll daher diese Einheit genetisch erscheinen, so muß in der Erscheinung das Bewußtsein, wovon abstrahirend ausgegangen wird, erscheinen als ein absolut Wandelbares und Mannigfaltiges, welches das erste Grundgesetz wäre: und die erste Anwendung unseres Grundsatzes: soll es zur W.-L. kommen, d.i. soll die W.-L. eben ein Sichmachen, eine Genesis sein, so muß ein solches und solches Bewußtsein gesetzt werden.

5) Das Ich des Bewußtseins in der **Erscheinung** ist unbegreiflicher Vernunft-Effekt zuvörderst der Materie nach. Diese

Unbegreiflichkeit als solche tritt ein in dem ursprünglichen, der Genesis vorauszusetzenden, schlechthin wandelbaren, und durch unendliche Mannigfaltigkeit ablaufenden Bewußtsein, ausdrücklich als unbegreifliches, d. h. als **reales**. Realität in der Erscheinung = ursprünglichem Vernunft-Effekte.

6) Das Ich des Bewußtseins ist Vernunft-Effekt in der begreiflichen, und von uns oben sehr wohl begriffenen **Form** dieses Effektes, in den aufgestellten vier Gliedern. Nun haben wir diese vier Glieder insgesammt aufgestellt, nur inwiefern wir die Vernunft als innere Einheit durchdrangen, welches als genetische Abstraktion, eben so wie oben die äussere Einheit, die innere **Mannigfaltigkeit**, als ursprünglicher Vernunft-Effekt in der **Erscheinung** voraussetzte. — Die innere absolute Mannigfaltigkeit und Abgetrenntheit müßte nothwendig aber im **Mangel** des Zusammenhanges der Einsicht dieser vier Glieder, also in ihrer Auffassung als gesonderter Principe bestehen: und da hätten wir nun in absolut nothwendiger Verschiedenheit der Principe, vier Grundprincipien:

1) im stehenden **Objekte**, und zwar dem absolut wandelbaren: Princip der **Sinnlichkeit**, Glaube an die **Natur**, Materialismus: 2) im stehenden **Subjekte**: Glaube an Persönlichkeit, und bei der Mannigfaltigkeit derselben, an die Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit, Princip der **Legalität**. 3) Stehen im absolut realen Boden des Subjekts, welches nun begreiflich, da das Bilden auf das stehende Subjekt bezogen wird, das letztere zur Einheit macht, und nur dem erstern die Mannigfaltigkeit läßt. Standpunkt der **Moralität** eines rein aus dem stehenden Ich des Bewußtseins hervorgehenden Handelns fortgehend durch die unendliche Zeit. 4) Stehen im absoluten Bilden und Leben des absoluten **Objektes**, welches nun aus demselben und unter 3) angeführten Grunde zur Einheit wird. Standpunkt der Religion, als Glaube an einen in allem Zeitleben allein wahrhaft, und innerlich allein lebenden Gott.

Da nun alle diese Standpunkte denn doch, nur in ihrem Princip nicht eingesehener Vernunft-Effekt sind, die Vernunft aber, wo sie nur ist, ganz ist, so wie sie ist; so versteht es sich,

daß in jedem der vier Standpunkte die übrigen drei eben als bloßer Vernunft-Effekt, unmittelbar ohne alle erscheinende Freiheit der Abstraktion sich einstellen; nur aber tingirt und im Geiste des herrschenden Grundprincips. So ist bei dem Religiösen allerdings auch die Moralität, nur nicht, wie bei dem, der sie zum Princip hat, als eigenes Werk; sondern als göttliches Werk in ihm, der in ihm wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, und die Lust und Freude daran; und so sind ihm auch andere Menschen ausser sich, und eine Sinnenwelt, aber immer nur als Ausfluß des Einen göttlichen Lebens. So ist bei der Moralität als Princip allerdings auch ein Gott, aber nicht um sein selbst willen, sondern damit er über das Sittengesetz halte, und hätten sie kein Sittengesetz, so bedürften sie keines Gottes; und es sind ihnen auch Menschen ausser sich, auch nur lediglich, damit sie sittlich seien oder werden, und eine Sinnenwelt, lediglich als Sphäre des pflichtmäßigen Handelns. Eben so ist der bloßen Legalität ein Gott vorhanden, aber lediglich um die höhere Polizei, die über die Kraft der menschlichen Polizei hinausliegt, zu handhaben, und eine Moralität, die aber mit der äussern Rechtlichkeit, im Verhältnisse mit Andern, zusammenfällt, und in ihr aufgeht; endlich auch eine Sinnenwelt, zum Behuf der bürgerlichen Industrie. Endlich kann bei dem Principe der Sinnlichkeit, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, und nicht etwa noch durch verkehrte Spekulation unnatürlich verwildert ist, ein Gott sehr wohl Statt finden, nämlich damit er uns Speise gebe zu unserer Zeit, und eine gewisse Moralität, nämlich seine Genüsse weislich zu vertheilen, so daß man immer noch Etwas zu genießen vor sich habe, besonders auch, es mit jenem Speise gebenden Gotte nicht zu verderben, endlich auch ein gewisses Analogon von Vernunft und Geistigkeit, um nämlich das Genießen selber recht ordentlich und mit Bedacht wieder zu genießen. In jedem Standpunkte sind daher vier, und wenn Sie das vereinigende Princip wiederum dazu nehmen, fünf Grundmomente, welches ihrer zusammen zehn, und wenn Sie die eben von uns vollzogene Synthesis der W.-L. in ihrer aufgezeigten Fünffachheit dazunehmen, fünf und zwanzig Hauptmomente, und ursprüngliche Grundbestimmungen

des Wissens giebt. Daß diese Zerspaltung in 25 Formen, mit dem absoluten Zerfallen des Realen, oder des in seiner Einheit unmittelbar unzugänglichen Vernunft-Effektes, in absolute Mannigfaltigkeit selber zusammenfalle, ist schon erwiesen, denn die Mannigfaltigkeit überhaupt entsteht aus der genetischen Natur der Reflexion auf die Einheit, diese Reflexion auf die Einheit zerfällt aber unmittelbar in die Fünffachheit, darum muß die Mannigfaltigkeit, von der zu abstrahiren ist, nach demselben Vernunftgesetze in die Form der Fünffachheit zerfallen.

Daß nun dieses ganze Bewußtsein lediglich durch die Genesis der W.-L. gesetzt, und bestimmt sei, haben wir oben im Vorbeigehen, sogar unmittelbar faktisch klar gemacht. Abstrahirten wir von unserer Vernunfteinsicht, als einem in uns unmittelbar sich objektivirenden Zustande; so behielt es dabei sein Bewenden, und wir kamen zu nichts Weiterm. Nun erst wir darauf reflektirten, also die W.-L. als Genesis, als Etwas, wozu es eben laut unseres absoluten Denkaktes kommen sollte, setzten, entsteht uns die Einsicht der Gesetze des ganzen Bewußtseins.

Unsere übernommene Aufgabe ist daher vollkommen gelöst, und unsere Wissenschaft geschlossen. Die Principien sind, in der höchstmöglichen Klarheit und Bestimmtheit hingestellt; den Schematismus kann Jeder sich selber machen, der die Principien wahrhaft verstanden und durchdrungen hat. Viel Worte machen hilft nicht zur Klarheit, es kann sogar den bessern Köpfen die Sache verdunkeln. Zur Anwendung dieser Principien auf besondere Standpunkte, z. B. den der Religion, welche wohl immer, nur nicht in der Einseitigkeit und Versinnlichung, in der sie oben gefaßt wurde, sondern im inwohnenden Geiste der W.-L. das Höchste bleiben dürfte, von ihr aus der Sittenlehre, und die des Rechts, dürfte vielleicht künftigen Winter sich Zeit und Gelegenheit finden. Bis dahin empfehle ich mich und die Wissenschaft Ihrem wohlwollenden Andenken, und sage Ihnen meinen Dank für den neuen Muth und die neuen frohen Aussichten für die Wissenschaft, welche Sie mir auch im Laufe dieser Vorlesungen so reichlich gegeben haben.

Die
Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Jahre 1812.

Die Wissenschaftslehre.

Ein genauer Begriff derselben vorauszuschicken. — Bedeutend, indem dieser den Sinn aller unserer Sätze erklärt, das Studium, und die Aufmerksamkeit leitet; darum diesen stets gegenwärtig haben. — Aber auch noch in anderer Rücksicht ist er wichtig. Grade dies weiß man nicht; es ist zum Theil ganz unbekannt! Daher die Mißverständnisse und falschen Ansichten. Auch ist es nicht von jeher mit der Klarheit ausgesprochen worden, mit der ich es jetzt aussprechen werde. — Ist auch kein Wunder. Eine Lehre kann eher sein, als der scharfe Begriff derselben. Genialität erfindet durch Hinwegschreiten über die Uebergänge: die klare Einsicht in den zurückgelegten Weg kommt später und bildet erst den freien Künstler.

1) Sie ist Lehre, Theorie oder Wissenschaft überhaupt, und schlechtweg — des Wissens, nicht jedoch in dieser Flüssigkeit und Mannigfaltigkeit, sondern als eines festen, durchaus bestimmten, Einen, sich selbst gleichen, unwandelbaren. — Wenn es denn doch ein fließendes, lebendiges, sich gestaltendes ist, wie es dies ohne Zweifel ist; so gestaltet es sich nach unverbrüchlichen Gesetzen. Nur inwiefern es so ist, kann eine bleibende, sich selbst gleiche Theorie davon entworfen werden.

Voraussehung, daß es dies sei; überhaupt. Folge: inwiefern es das ist, geht es ein in eine solche Theorie, und kann von ihr erfaßt werden: — durchaus aber und die Gesetzmäßigkeit

des Wissens als solche; das Wissen durch das Gesetz hindurch gesehen, und als Produkt des Gesetzes.

a) Wie das Ungefähre, Zufällige (Gesetzlose) wird, kann man nicht sagen. Alberne Menschen verlangen, man soll ihnen deduciren ihre Feder, und die Albernheiten, die sie schreibt. Sie selbst sollen ja nicht sein. — Aber eben so wenig ist deducirbar, b) was unter dem Gesetze steht, das eigentlich Reale. Dies kommt nur im wirklichen Wissen vor, und die W.-L. kann nur dessen Stelle überhaupt, die Leere, angeben, keinesweges seinen Inhalt. Ueber diesen Punkt werden wir weiter zu reden haben.

2) Von dem Wissen in diesem Sinne, als einem Wißthum, soll es nun geben eine Lehre: = Vorstellung, Bild; wie wir dies können: ein Darüberschweben, als über einem Fremden: ein Sein ausser jenem Wissen und ein Herabsehen, als auf ein Fremdes, nicht zu diesem Gehöriges: wie die Vorstellung zum Objekte sich verhält. Ein solches Bild nun behauptet die W.-L. zu sein, dies setzt die Idee einer W.-L. voraus.

3) Wie kann es nun zu einem solchen Bilde kommen; d. h. auf welche Weise kann das Wissen, als Eins und in sich geschlossenes, als Wißthum, über sich hinausspringen, sich seiner entfremden? — Diese Möglichkeit läugnen eben Viele; von ihr hängt die Existenz der W.-L. ab. Also diesen Punkt, ohne Zweifel den eigentlichen Sitz der Mißverständnisse über das Wesen der W.-L., sorgfältig auseinander gesetzt. —

a) Nicht durch unmittelbare Beobachtung auf der That des Wissens, oder empirisch: denn darin besteht eben das wirkliche Sehen, daß es durchaus in sich versunken sei, aufgegangen und bestimmt durch das Gesetz zu einem solchen Sehen x: darin gebunden sei, also nicht darüber hinaus könne. Es sieht auf diese Weise x, aber es sieht sich nicht in x, so gewiß es ist das Sehen x. — An diesem Beispiele haben wir nun das Grundgesetz alles faktischen Wissens (der objektiven Wissenschaft des wirklichen Wißthums). Durch irgend ein Gesetz bestimmt, und in dieser Gesetzmäßigkeit aufgegangen ist es, und inwiefern dies so ist, ist es wirkliches Wissen. Inwiefern es weiß, weiß es nicht von sich, inwiefern es sieht, sieht es nicht sich.

b) Das Wissen kann sich ferner darin nicht ergreifen auf der That seiner Vollziehung und Wirklichkeit: also ausser und vor der That: ein bloßes Bild ist die W.=L., unabhängig vom Sein, und indem das Sein ganz problematisch bleibt. Nicht daß es sei, sondern wie es sei; und, da darin ausgedrückt ist ein Nothwendiges, wie es sein müsse, falls es sei; (welches Letztere eben problematisch bleibt): bloßer, leerer Begriff, Gedanke und im Denken. — Jenes: ein Bild eines das da ist, und so ist, weil es eben so ist, d. i. so gesehen wird, das So auf den Credit des Sehens; dieses: ein Bild ganz unabhängig vom Sein: wie es, falls es wäre, sein müßte: also ein Bild des Gesetzes, nachdem ein x zu Stande kommen kann, selbst durchaus und ganz durch das Gesetz gemacht, und dasselbe ausdrückend: dies Begriff, Gedanke. — Ein solcher nun, ist die Voraussetzung, sei vom Wissen möglich: und die W.=L. sei dieser Begriff selbst.

4) Wie und auf welche Weise soll es jedoch zu einem solchen kommen? Was könnte darüber Zeugniß von sich ablegen, als eben das Wissen selbst? Sollte so ein Bild sein, so müßte eben das Wissen selbst also sich abbilden: (wie oben: über sich selbst treten, sich losreißen von sich selber, und indifferent werden gegen sich selbst). Das ist also die Voraussetzung: das Wissen selbst bildet sich ab, sich das Ganze, in einem Begriffe. — Nur auf diesen Fall ist W.=L. möglich. Gleich darauf uns näher einlassen: das (faktische) Wissen bildet sich ab, in einem Begriffe, der ohne Zweifel, da, wo er ist, Bewußtsein bei sich führt: also selbst in einem Wissen liegt. Das Wissen erhält sonach zwei ganz abgesonderte und verschiedene Sphären: die, in der es ist, faktisch, durch irgend ein Gesetz bestimmt. Dies ist das Objekt, das Wißthum, wovon wir hier reden: — die, in der es schlechthin über sich selbst und seine Facticität sich erhebt; alles Gesetz ohne Ausnahme aufgenommen wird in die Durchsichtigkeit. Dort: Etwas ist, (nach dem Gesetze), das es Nicht sieht, das zum Theil ihm also selber unsichtbar ist. Hier, es sieht Alles, was es ist: es ist aufgegangen in Durchsichtigkeit und Klarheit. Von dem Ersten reden wir, objektiv, schauen darauf hinab: das Letzte sind wir. Unser Standpunkt in der

W.-L. ist $\frac{\text{Bild}}{\text{Wissen}}$. So zunächst ohne allen Zusammenhang: durch die absolute Abspiegelung seiner selbst. — Wie denn doch beides wieder Eins sei, und welches das Glied des Zusammenhanges: darüber indessen ruhig. Uns ist's jetzt darum zu thun, daß wir Beides ganz abgesondert denken. Von dieser Absonderung müssen wir ausgehen, und sie recht deutlich uns gegenwärtig halten. Auf sie kann sich erst gründen die später zu erwerbende Einsicht des Zusammenhanges.

— Hierbei stehen geblieben. Uns schwebt nach der gewöhnlichen Meinung vor ein Ich, das da denkt, und sich erdenkt. Was dieses Ich sein möge, werden wir ja wohl in der W.-L. selbst erfahren, da es ohne Zweifel unter die Bestimmungen des Wissens gehört. Vorläufig wollen wir daher uns hingeben dem Scheine. Sollen wir nun, diese freien, diesen Begriff uns machen, bilden? Wir denken? ist dies die Aufforderung an uns beim Eingange in die W.-L.? (Hier liegt das Mißverständniß und ein Sitz von Irrthümern). Keinesweges! Die Einsicht macht sich selbst, und nur insofern ist sie richtig. Was sich nicht selbst macht, was irgend ein Ich hindenkt, ist falsch.

Also, was diesem Ich zukommt? Durchaus leidend sich hinzugeben an dieses sich selbst durch sich machende Bild, die Evidenz. In diesem Hingeben liegt's; thätig sollen wir gar Nichts thun.

Also — hingeben: rein sein im Zustande der völligen hier erforderlichen Reflexion, d. i. nicht hingegeben an ein faktisches Gesetz — an ein Gemachtwerden zu Etwas, das uns dann unsichtbar bleibt. Das Wissen macht sich immer, dafür ist gesorgt. Ist die Freiheit an ein faktisches Gesetz verloren, so macht es sich faktisch. Nur wenn sie ganz frei davon ist, macht es sich rein.

Also — in den Standpunkt sich zu stellen, dies ist's, was für's Erste der Freiheit, dem Ich angemuthet wird. Ist es nicht darin; dies durchaus nicht sieht es, sondern ganz etwas Anderes. Ist es darin — ganz gewiß dies: es kann sich dann nichts Anderes machen, nichts Anderes ihm erscheinen. Sich

machen soll das Ich, nicht den Gedanken und Begriff. Das zweite Geschäft der Freiheit: diese fließende, nur eben von diesem Standpunkte abhängende Evidenz zu fassen, sie zu einem stets zu erneuernden und anzuwendenden Besitzthume zu machen. — Ich will über diesen Punkt, der auch manchem Irrthume steuert, und wenig Bekanntes klar macht, mich weiter verbreiten.

Die Evidenz macht sich schlechthin selbst, wenn man nur in dem Standpunkte steht, sagen wir: als Evidenz führt sie Bewußtsein bei sich, und ist ein Bewußtsein. Von welchem Fassen ausser diesem Bewußtsein ist denn also noch die Rede? Antwort: von einem Anknüpfen an etwas Anderes im Bewußtsein, einer gegenseitigen Bestimmung in dem gewöhnlichen und faktischen Bewußtsein: einem Sehen eines Andern und Gewöhnlichen hierdurch, und Sehen desselben durch das Andere; gleichsam einem Gestaltgeben. (Denken Sie sich die Analogie). Dieses Verfahren ist nun das Bilden des gewöhnlich sogenannten logischen Begriffes, und dieses Bilden ist eine Sache des freien Ich: obwohl auch darin das sich selbst Machen des Wissens sehr unterstützt. (Begriff ist jedoch in ganz anderer Bedeutung zu nehmen; dieses Umfassen ist der Begriff, das Aufnehmen in das Ganze, den complexus. Das drückte ich eben oben aus. Es aus seiner Einzelnheit machen zu einem bestimmenden und bestimmten).

Dies heißt »fassen.« — (Das Bezeichnen in der Sprache erläutert nur. Diese giebt ein Bild, worin man nun eben die ganze Beziehung, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit faßt, also den Evidenzpunkt erweitert).

Die Evidenz ist ferner zum stets zu erneuenden Eigenthume zu machen. 1) Darauf kommt es an: die W.-L. ist ja nicht Etwas, das man nur einmal einsehen, sondern wodurch man Alles einsehen, wodurch unser ganzes Leben bestimmt werden soll, wie ich späterhin zeigen werde. 2) Dies geschieht nun eben durch dieses beschriebene begriffsmäßige Fassen. Ohne dieses ist es eine andere Welt der Blitzeshelle, die mit der gewöhnlichen Welt nicht zusammenhängt, von ihr durch eine Kluft

geschieden. (Daher die bekannte, schon oft angeführte Erfahrung vieler Zuhörer). Erst hierdurch wird es mit der gewöhnlichen Welt allenthalben auf eine zusammenhängende Weise verbunden, so daß man von Allem darauf, und davon zu Allem kommen kann: und so stets und in Allem, vermittelst dieses gebahnten Zusammenhanges, eigentlicher Besitz der Evidenz Statt findet: — in jedem Augenblicke zu erneuen und hervorzurufen, eben zufolge der allgegenwärtig fertigen Verbindung.

In diesem Fassen und Bereiten des allgemeinen Zusammenhanges und der Verbindung kann und soll nun der Lehrer nachhelfen, (der hingegen dazu, daß Jemand in den rechten Standpunkt sich stelle, d. i. frei und rein sei, gar Nichts thun kann; und eigentlich ist der ganze Vortrag der W.=L. nichts Anderes, als diese Nachhülfe).

Denn was kann wohl der Vortrag der W.=L zu leisten begehren? Die W.=L. ist das schlechthin sich selbst machende apriorische Bild des Wissens in seiner absoluten Einheit und Gesetzmäßigkeit: mithin auch Eins: Ein Begriff in dem angezeigten Sinne, nicht mehrere; sich selbst machend, wenn man in dem Standpunkte steht, ausserdem unmöglich, und durchaus nicht an sich zu bringen. Was will denn also der Vortrag, und ein ausgesponnener Vortrag? Woher denn sein Mannigfaltiges, da der Begriff eine reine Einheit der Evidenz ist? — Aus der Gestaltung desselben am Mannigfaltigen, vermittelst der Bestimmung desselben aus der Einheit, wodurch allein er Sichtbarkeit bekommt. Es ist darum kein Mannigfaltiges, sondern nur das Eine, das an dem verschiedenen Mannigfaltigen gezeigt wird. — Es muß nämlich, um ganz erkannt zu werden, durch ein vollendetes System des Mannigfaltigen durchgeführt werden, das zu diesem Behufe aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Wissens sich wohl ergeben dürfte. Erst nach der Vollendung dieses Processes hat der Begriff, der Eine, auf den es ankommt, seine ganze Sichtbarkeit und Darstellung bekommen. Im Einzelnen verharrend, sieht man nur halb: erst am Ende ist Klarheit und Uebersicht. Dies ist der systematische Gang. Auch darüber hat man verkehrte Begriffe.

So denken Sie es, und nur so erhält das Ganze seine gehörige Klarheit. Nicht daß der Einheitsbegriff aus dem Mannigfaltigen zusammengesetzt würde, sondern daß er nur an dem vollendeten Mannigfaltigen in seiner vollendeten Kraft (Erfolge, Wirksamkeit) und so erst in seiner Sichtbarkeit eintritt, indem er nur an diesem Erfolge sichtbar werden kann.

Sehen wir dasselbe noch auf eine andere Weise an. — Die bisher üblichste Ansicht der W.=L. ist, daß sie in einer Deduktion des gesammten Wissens aus irgend einer bestimmten Voraussetzung bestehe. Dies gesetzt, folgt dies a und dies b u. s. f., bis zu Ende des Systems. Was ist nun diese Voraussetzung, der Grundsatz, das punctum a quo deductionis? Offenbar das Bild, welches das faktische Wissen giebt von sich selbst in seiner Einheit. Und was ist die Deduktion, als die Analyse dieses Bildes. Wie geschieht sie: offenbar dadurch, daß das Bild (das Gesetz, welches in demselben enthalten,) angewendet wird in einer systematischen Folge auf einzelne Fälle, und an diesen gezeigt wird. So ist die Deduktion der W.=L. nach ihrem innersten Geiste zu erfassen. Ich will und wünsche, daß man dies thue: indem ich Sie dadurch eben mit dem tiefsten Verständnisse dessen, was wir hiernach thun werden, ausstatten will, und mit eigenem Künstler=Geiste. — Aber ich will auch nicht, daß Sie irre werden. Darum zurück auf das ganz Einfache: die W.=L. ist ein Bild des Wissens, das dem, welcher sich nur in den rechten Standpunkt setzt, sich selbst macht, und sich ihm unter den rechten Bedingungen ausbildet, entwickelt zu einem Bilde des Mannigfaltigen, und so selbst ein Mannigfaltiges wird. Eigentlich Ein Gedanke, der aber seine vollkommene Klarheit erhält erst durch die durchgeführte Anwendung. — In der Arbeit lernt man Grundgedanken nur verstehen; und erst am Ende versteht man ihn ganz. Dann aber ist man auch die W.=L., und hat sie zum ewigen, freien Besitz. (Freilich gelingt es nicht jedesmal; da muß man es wieder versuchen).

— Das Beispiel zu allem Gesagten ist die Behandlung der W.=L. selbst. Beides aber, sie zu treiben und ihren Begriff

darzustellen, geht nicht zugleich: dort müssen wir ihn gegenwärtig haben, wo er erst klar sein wird.

Schwierigkeit der W.-L.: — Ihre Aufgabe, zum Bewußtsein zu erheben, und sichtbar zu machen, was in dem gewöhnlichen Bewußtsein durchaus unsichtbar bleiben muß: eine Erweiterung der Lichtwelt, ein Sehen gegen die Natur. An Beispielen näher zu zeigen: wie das Sehen und Wissen selbst sich macht im gewöhnlichen Bewußtsein. (Im Vorbeigehen: darin, daß es selbst unsichtbar sich macht, besteht die Realität: hier dagegen wird dieses sich Machen selbst geschehn). Darum ist sie allerdings um des Inhaltes willen schwierig. Wer nun in dieser faktischen Gesetzmäßigkeit durchaus bestehen will, dem ist sie nicht schwer, sondern durchaus unmöglich).

Im Vorbeigehen: es giebt eine Denkart, besonders von der Naturphilosophie aus, und von den noch viel verächtlichern Zwittergestalten, die diese wiederum erzeugt hat, sehr verbreitet, der es Maxime ist, nicht über den Standpunkt des Faktischen hinauszugehen, nicht über ihr Bewußtsein sich erheben zu wollen. Mit diesen kann und soll man gar nicht reden. Sie halten sich die Augen zu. Dergleichen werden ja nicht zu mir kommen, oder sie werden ihre Rechnung nicht finden. Hier ist die Voraussetzung, daß man die Augen offen habe. Auch warne ich Andere, nicht mit ihnen reden. Gegen ihr Princip läßt auf dem Gebiete desselben sich Nichts einwenden.

Unter der angegebenen Bedingung aber hat sie die höchste Leichtigkeit. Es macht sich selbst: es ist höchst einfach und klar. Verwirrendes Combiniren wird gar nicht gefordert, indem die Untersuchung in den höchsten Regionen schwebt. Strengste Ordnung, die sich eben auch selbst macht. (Schwer, wo der Boden nicht widerhält, wo zu keiner Gewißheit zu kommen ist).

Mit jener Verstocktheit hängt zusammen das Nichtreflektirenwollen, und ist eigentlich dasselbe. Da hier der Satz des neuesten und gewöhnlichsten Widerspruchs gegen die W.-L. liegt; scheint es zweckmäßig zu sein, Sie ausführlicher gegen denselben auszurüsten durch einen vorläufigen Unterricht über das Wesen der Reflexion.

1) Wie reflektirt wird, welches auch recht füglich unterlassen werden kann, und häufig unterlassen wird, zeigt sich das: ich denke es: wie aber dieses sich zeigt, entsteht Zweifel: ist es auch so? — Der Grund dieses Phänomens ist eigentlich der: das in sich selbst faktisch aufgegangene Wissen sieht eben darum, weil es darin aufgegangen ist, nichts Anderes; es ist in ihm kein Gegensatz, darum auch kein Zweifel oder Wanken. Wie aber auf dasselbe reflektirt wird, erscheint es als Wissen: (das Ich ist der allgemeine Repräsentant dieser Erscheinung des Wissens als solchen). Aber das Wissen kündigt durch sich selbst sich an als bloßes Schema, keineswegs Realität. Wo darum dieses erblickt wird, geht die Festigkeit und das Beruhen auf der Einheit verloren. Daraus nun Zweifel und Ungewißheit. Alle Reflexion zerstört die Realität.

2) Soviel wurde Gewissen, die die W.-L. studirten, klar. (Freilich blieb ihnen ein anderer Punkt, von welchem gleich nachher, verborgen). Nun wollten sie doch die Realität nicht fahren lassen. Also — man muß eben nicht reflektiren: das Reflektiren der W.-L. ist der Grund ihres vermeinten Nihilismus. Sie hieß ein Reflektirsystem. Diese Weisheit half nun aus dem Grunde: auf sie ist die Naturphilosophie aufgebaut; auf sie eben die ganze beschriebene Denkart, worin Unbesonnenheit zur Grund-Maxime gemacht wird. — Was Andern aus Schwäche begegnet, thun jene mit Absicht. Dies nun, nicht lächerlich, weil es gradezu gesagt, und mit vornehmer Miene, Unverzagtheit und Consequenz, als eine Maxime der Weisheit aufgestellt wird. Das Absolute ist da, wo man nicht mehr reflektiren soll. Wo soll man denn nun nicht mehr? Jeder nach seinem Willen! (Diesen Streit zwischen der Naturphilosophie und der W.-L. hat man für so verwickelt gehalten, da er höchst einfach ist. Hier haben Sie ihn in der Spitze. Nur Neigung ist's, und Abneigung gegen die Arbeit. Jene Auskunft war daher höchst willkommen, und alle Noth vorüber).

3) Was wäre denn das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität, diesem Nihilismus zu entgehen? Das Wissen erkennt sich als bloßes Schema: darum muß es doch wohl irgendwo auf

reiner Realität fußen: eben als absolutes Schema, absolute Erscheinung sich erkennen. Man muß darum grade reflektiren bis zu Ende. Die Reflexion, als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel; den Beweis der Realität des Wissens eben selbst.

4) Diese Durchführung der Reflexion ist nun eben die W.-L. Jener Zustand der Reinheit und völligen Abstraktion, in welcher das Bild sich macht, ist eben der der durchgeführten Reflexion. Alle Reflexion ist Losreißung von irgend einem faktischen Gesetze: (Beispiele davon haben wir in den frühern Vorlesungen gehabt): die der W.-L. durchaus vor allem.

Hiermit die Beschreibung auf die feinste Spitze gestellt.

Gewissermaßen als noch zur Einleitung gehörend, wollen wir eine Art von Deduktion des Inhaltes selbst geben, indem wir hineinführen in die W.-L. aus dem gewöhnlichen Wissen zu der Abstraktion, deren sie bedarf, gleichsam nöthigen. Bisher als eine absolut andere Welt. Jetzt der Zusammenhang mit der andern Welt nachzuweisen, — was freilich nachher die andere Welt selbst geben wird. Also nichts weiter als ein Hülfsmittel des Vortrags.

Der beste Anknüpfungspunkt dafür ist das System des Spinoza. Nicht etwa dies zur Prüfung, sondern um es zu brauchen.

1) Sein: Charakter, absolute Negation des Werdens. In ihm, dem Einen, ist Alles, in ihm wird Nichts. Hieraus Selbstständigkeit, ein negativer Begriff; Wandellosigkeit, gleichfalls: hieraus Einheit des Seins und die andern bekannten Folgerungen.

So Spinoza, so wir.

2) Nun gehen wir ab. Er bleibt in diesem Gedanken stehen, darin verloren: es ist ein Sein, das Sein ist so: schlechtweg zufolge des Gedankens. So sagt er nicht, sondern so wird's ihm in seinem Sehen; und daß es in diesem ihm so ist, weiß er selbst nicht.

Wir aber sind gewohnt, allenthalben zu reflektiren auf das, was wir treiben: uns erhebend über die Grundform der Fakticität, des bloßen Thuns, gegen die Maxime jener. Wir finden es daher nicht als das Sein selbst, sondern als einen Gedanken. Ich denke den Begriff des Seins: in welchem es sich ausspricht: sich ausspricht als sich aussprechend: denn der Begriff giebt sich ja als der wahre!

3) Durch diese Reflexion kommen wir nun aus der Gewißheit, in der Spinoza ist. Ich denke: denke ich recht? Es erscheint als wahr: ist es darum? - Ja, um diesen Zweifel recht scharf zu fassen: wir kommen in einen offenbaren Widerspruch. — Ausser ihm ist seinem Begriffe nach kein Sein: aber der Begriff ist, und ist ausser ihm. Protestatio facto contraria! Indem gesagt wird, es sei Nichts ausser ihm, ist Etwas, eben dieses Sagen, ausser ihm.

Für Spinoza ist ein solcher Widerspruch gar nicht, weil das zweite Glied, das Denken, der Begriff, ihm ganz verschwindet, indem er eine unmittelbare Fassung des Seins, eigentlich das Sein selbst unmittelbar zu haben glaubt. Da sehen Sie 1) die Absicht des Widerstreits gegen das Reflektiren. Spinoza wußte es nicht, Schelling bestreitet es. 2) Die sichtliche Täuschung. Wenn du auf dein Denken nicht reflektirst, ist es denn darum nicht immer? Schafft deine Reflexion erst das Denken? Keineweges, sondern sie macht es nur offenbar. Ausser dem Sein also ist für's Erste sein Begriff. Als Faktum und bloßes Faktum. Dagegen das Sein ist mit Nothwendigkeit, der des Begriffes nämlich.

So wir. Anders Spinoza: denn doch übereinkommend mit uns, nur auf einem andern Punkte: die Welt ist ein Mannigfaltiges in Ausdehnung und Denken. — Also in der Haupt-

sache hat er denselben Widerspruch. Wir und Er bekommen darum die Aufgabe, diesen Widerspruch zu lösen. In dieser Lösung besteht die Philosophie. Die ihn wirklich löst, die wahre. Diesen, sage ich: der Philosoph muß mit seinem Denken zu Ende gekommen sein.

Heute noch deutlich zu machen das Verhältniß dieser beiden Aufgaben. Der Philosoph muß zu Ende gekommen sein mit dem faktischen Wissen: dieses Ende ist der Begriff des Absoluten. Nun erst entsteht der fortgesetzten Besinnung der Zweifel, der auf das Bild treibt. Spinoza war am Eingange; aber er kam nicht hinein. Wer nicht einmal so weit ist, der hat gar kein Bedürfniß der Philosophie. — (Darum sage ich hier auch Philosophie unbestimmt: daß diese nun W.-L. ist in näherer Bestimmung, wird sich hier zeigen müssen).

So vorläufig für uns. So nicht für Spinoza, für welchen dieser Widerspruch nicht existirt, weil für das zweite Glied desselben, der Begriff, nicht vorhanden ist, d. h. von ihm, der nicht reflektirt, nicht bemerkt wird, wiewohl er in der That ist, gemeingültig, d. h. auch für ihn sein sollte. Doch ist für ihn ein ähnlicher. Wenn auch nicht der Begriff, doch überhaupt ein Sein ausser Gott, eben das ganze wahrzunehmende Sein der Welt. — Nichts ist ausser dem Einen; wie denn also eine Welt?

Fassen wir darum weiter die Aufgabe der Philosophie, so daß auch Spinoza mit hineinkomme und wir einen festen Vergleichungspunkt haben zwischen ihm und uns! Wir beide ein Sein (für's Erste) ausser dem Einen: wir den Begriff: er überhaupt die Welt. — Darin wieder eine Uebereinkunft, die ich zu bemerken bitte. Wie wissen wir, daß ein Begriff ist? Dadurch eben, daß er für uns ist; daß wir von ihm wissen. Das Wissen bürgt für sein Sein, und durchaus nichts Anderes: was wir oben nannten ein faktisches Sein. Eben so: woher weiß Spinoza, daß eine Welt ist? Dadurch, daß er es eben weiß, das Wissen davon bürgt für das Sein, und giebt das Sein: also und faktisch: — so er, wie wir. (Freilich kann auch dies Spinoza nicht eigentlich sagen, weil er nicht bis zu

Ende reflektirt hat; es läßt sich aber doch, über seiner Philosophie stehend, in seine Seele aussprechen). Ganz anders mit dem absoluten Sein: dies wird in seinem Begriffe ausgesprochen, als nicht nicht sein könnend, als nothwendig seiend, wenn auch der Begriff desselben gar nicht wäre: also nicht auf den Credit des Begriffs, und darum, weil ein Begriff desselben ist, sondern schlechthin, weil es selbst ist. Dies näher charakterisirt. Ist es auch nicht im Zusammenhange nothwendig, so macht es doch hier gleich Anfangs ihn sehr klar: welches ist der eigentliche Gegensatz zwischen dem Absoluten und Faktischen, und darum der eigentliche Charakter des Faktischen? das Erstere kann nicht nicht sein; und keine Genesis damit vereinigt werden. Indem nämlich von dem Zweiten gefragt wird, warum es sei, und ein Grund desselben gedacht wird; ist es allerdings weggedacht, und kann darum weggedacht werden. Es wird erzeugt in der Einsicht; also es wird zusammengedacht und synthesirt mit der Genesis. Also Sein, Position, die die Genesis durchaus ausschließt = Absolutes: die mit ihr synthesirt werden kann, und auf einem gewissen Standpunkte werden muß: = faktisches. Und so sehen Sie, wie richtig das Wort gewählt ist: das Absolute ist kein Faktum.

Wir beide haben darum und geben zunächst noch zu neben dem absoluten Sein auch ein faktisches Sein: und fallen durch dieses Zugeben beide in den gleichlautenden Widerspruch: Kein Sein ausser dem Einen absoluten, spricht der Begriff: dennoch ist ein faktisches Sein behauptet, jenem widersprechend das faktische Bewußtsein.

Diesen Widerspruch hätten wir nun beide zu lösen: und dies wäre für uns beide die Aufgabe der Philosophie: (abstrahirt von der verschiedenen Weise, wie wir das zweite Glied des Widerspruchs fassen: denn über das erste sind wir ganz einig).

(Um kein Glied zu übergehen: Warum soll er denn überhaupt gelöst werden? Es ist das Interesse des Verstandes, der Klarheit. Man kann ihn allerdings auch ungelöst lassen. Mysticismus: Alles in Gott. Nur er ist; haben Viele gesagt. Giebt

ein andächtiges Schwärmen. Wie denn nun ist Alles in ihm? dies dürfte sogar höchst praktisch sein).

Es giebt zwei Wege (ich sage dies uneigentlich, und einem Scheine, den ich demnächst vernichten werde, mich bequemend), ihn zu lösen: den ersten, der eigentlich nicht löst, sondern ihn stehen läßt; ihn eigentlich noch ärger macht, indem es ihn recht zur Schau stellt: wenn man den Einen Grundcharakter des Seins mittheilt an das faktische Sein, ihn beiden gemein macht.

Die Mittheilung müßte natürlich ausgehen von dem Absoluten: auf eine doppelte Weise nämlich, wie es scheint. Entweder es wiederholt, und setzt sich noch einmal ganz; so ist in ihm Genesis und Wandel. — Oder es ist in sich selbst ein Mannigfaltiges und insofern Faktisches. — Das Letztere ist der eigentliche Aufschluß des Spinoza, an den wir uns darum halten wollen, als eine wirklich vorgebrachte Lösung. Nach ihm ist das Eine Absolute zugleich schlechthin mannigfaltig: Denken, und Ausdehnung: die wieder ihre Formen und Bestimmungen haben. Nicht es wandelt sich, und wird; sondern so ist's, absolut; und Alles, was es in jenen beiden Grundformen noch weiter ist, ist es absolut. Alles wird eigentlich aufgenommen in das absolute Sein, keinen Wandel. Dies heißt ihm Unrecht thun, und sein System nicht in aller seiner Schärfe fassen.

Warum nun grade in diesen beiden Grundformen des Denkens und der Ausdehnung ist Gott? — Ich frage nicht einmal, ihn zum Reflektiren nöthigend: wie kommst du zu ihnen? (Da zeigt sich eine ungegründete Abstraktion aus der Empirie; dies ist eine sehr schwache Stelle seines Systems). Dies soll eben ohne Beweis zugegeben werden, wie er es will. Aber dies einmal zugegeben, ist es das Absolute offenbar nach einem Gesetze: es muß so sein, und kann nicht anders; mit Nothwendigkeit! Ist es denn sodann absolut durch und von sich selbst, was es ist? Nein: das Absolute ist eben unterworfen diesem Gesetze; Selbstständigkeit, Leben und Freiheit (in diesem Sinne) ist ausgetilgt. Wir haben zwei Absolute: ein bestimmendes:

jenes, durchaus von sich keine Rechenschaft geben könnendes Gesetz: und ein bestimmtes, in seiner Freiheit des Seins beschränktes. Es ist nicht alles —, sondern nur das nach einem zweiten Gesetze der Möglichkeit — mögliche Sein. Nothwendigkeit herrscht daher durchaus in seinem System, weil er gleich das Absolute unter diesen Begriff bringt. — (Dies ist ihm schon bei seinem Leben vorgerückt worden. Unredlichkeit, wie er da geantwortet).

Es bleibt übrig der zweite Fall: dem faktischen Sein das eigentliche Sein, die Art und Weise des Seins des Absoluten ganz abzusprechen, und ihm eine durchaus andere, jener schlechthin entgegengesetzte Form des Seins beizulegen. — So die Wissenschaftslehre. Für sie stehen darum für's Erste unveränderlich fest die Sätze: Eins ist, und ausser diesem Einen ist schlechthin Nichts. Dies festgehalten, und nie irgend einen Ausdruck der W.-L. so genommen, als ob diesem Satze widersprochen werden sollte. Ebenso damit nicht verwechselt Sätze, denen die W.-L. gerade widerspricht, und die sie als den Grund aller Irrthümer und Verworrenheit erkennt: ἓν καὶ πᾶν: Alles in dem Einen. — Alles: die Summe des Mannigfaltigen? Wer sagt denn, daß in dem Einen ein Mannigfaltiges sei, wer könnte es nur verstehen; und vollends ein beendetes, beschränktes Mannigfaltiges? Eben der Spinozische Widerspruch. — Einige, die der W.-L. viel Ehre anzuthun und Löbliches nachzusagen glauben mit Sätzen solcher Art: wir sind in Gott, haben unser Leben in ihm, und dergl.; möchten sich erst umthun, in welchem Sinne etwa, und unter welcher Beschränkung man dies auch in der W.-L. sagen könne. — Dieser Meinung müßte Kant gewesen sein, wenn er ins Reine gekommen wäre. Sonst Keiner. Die Naturphilosophie macht das Faktische zum Absoluten, den eigentlichen Charakter desselben, die Nicht-Genesis, durchaus verkennend, und geht mit diesem sodann um, wie Spinoza.

Eins ist, ausser diesem Nichts. Alles Andere ist nicht: dieser Satz stehe unveränderlich und ewig fest. Der Begriff des Absoluten wird gehalten, wie sich dies ja von jedem wahren Systeme versteht.

— Eine andere Form des Seins also für das Faktische. Da möchte sich nun das Denken erschöpfen und abmühen, um eine solche auszudenken; doch durchaus vergeblich. Dies ist nicht mehr Sache des Denkens. Sie muß sich finden, und gegeben werden faktisch.

Und sie findet sich auch. Was ist da für uns? der Begriff. Was ist er? das Sein selbst? — nein, sein Schema und Bild, Erscheinung: Sein ausser seinem Sein, Entäussertes, u. s. f. — Was ein Bild sei, erklärt nur das Bild selbst: es führt das Bild seines formalen Seins, seinen Charakter in seinem Sein unmittelbar bei sich. Kann nur angeschaut werden, nicht gedacht. Das Bild des Seins ist unabhängig vom Sein, und dieses von jenem. Ein Bild des Bildes aber ist nur dadurch und in sofern, als das Bild selbst ist. Rein faktischer Charakter des Faktischen, der daher ursprünglich nicht gedacht, sondern nur gefunden werden kann. — Darum ist er nicht auszudenken, sondern muß unmittelbar sich selbst darstellen. — Folgerung: Nicht etwa durch die Widerlegung des Spinoza wird die W.-L. begründet: wenn man gleich sieht, daß jenes nicht recht ist, wie nun? — Nur durch unmittelbare Anschauung des Bildes als Bildes wird sie begründet. Nur inwiefern das Bild mit seinem absolut formalen Charakter, als Bild sich darstellt, als das faktisch vorhandene.

Daß nun ausser dem Sein ein Bild desselben sei, ist an dem Begriffe klar. Dieser ist, laut des unmittelbar faktischen Bewußtseins: und er ist, laut seinem Zeugnisse von sich selbst, in unmittelbarer Anschauung der Begriff des Seins. — Es ist darum gefunden, was ausser dem Absoluten sein könne; (könne, weil es eben ist: denn die Möglichkeit wird hier nur geschlossen aus der Wirklichkeit, da Alles ausgeht von der Facticität und Wirklichkeit).

Der Widerspruch ist hiernach im Ganzen gelößt: d. i. es ist ein Mittel seiner Lösung angegeben. (Was etwa dabei noch weiter zu bedenken sei, wird sich tiefer unter zeigen). Ich habe die Bedingung einer gründlichen Lösung so angesetzt: das Sein müsse durchaus nicht mitgetheilt, zertheilt, vervielfältigt werden,

sondern in dem Einen Bleiben für das Glied des Gegensatzes, müsse eine ganz andere Form des Seins gefunden werden. Dies entscheidet. Ist es gehalten?

Wie soll dies beantwortet werden? Offenbar im Denken. Nun läßt die charakteristische Weise zu sein des Bildes laut Obigem sich gar nicht denken, sondern nur anschauen: wohl aber muß der Gegensatz mit dem absoluten Sein sich denken lassen. Dies ist schon oben geschehen. Eine Position, die nicht nicht sein kann, die Genesis ausschließt. Dagegen die Erscheinung: die durch ihr unmittelbares Sein, durch ihren bloßen Begriff, das Nichtsein ist, und so die Genesis gar nicht ausschließt, sondern setzt. — Durch ihren bloßen Begriff, sage ich: denn hinterher, nach Anknüpfung der Erscheinung an das Absolute, findet sich, daß auch sie, da sie ist, nothwendig ist, nicht nicht sein kann: stets aber auf den Credit des wirklichen Seins. Sie wird als nothwendig erkannt, zufolge ihrer Wirklichkeit. Dagegen wird das Absolute als wirklich seiend erkannt, zufolge seiner Nothwendigkeit. Jenes, auch der Form nach, ist nothwendig: dieses wirklich, zufällig. — Diesen Unterschied haben wir bezeichnet durch Sein und Dasein: so drückt es, falls ich nicht irre, die Sprache aus: es ist eben da. Das Da verweist in die Reihe der Fakten, und auf das Faktum. Der Strenge nach ist es darum so zu gebrauchen. Die Andern mögen es für Grille halten; für eine »Wortunterscheidung.« Freilich: für Euch eine bloße, wenn ihr nicht den Begriff mitbringt. In sich nothwendig; (eben absolut): in sich zufällig; eben nicht absolut.

Also — ausser dem Absoluten ist da, weil es nun einmal da ist, sein Bild. Ist der absolut bejahende Satz der W.-L., von dem sie ausgeht: ihre eigentliche Seele. 1) Diese Behauptung analysiren: 2) sehen, wie weit sie sich erstreckt.

Ad 1) Bild: formaliter durch und durch: Nichts denn Bild oder Schema: also nicht ein minimum von der Form des Seins selbst. Die entgegengesetzte Behauptung führte wieder auf ein Theilen und Mittheilen des Seins, das eben vermieden werden

soll. Der Satz: ausser dem Absoluten ist Nichts, wäre nicht rein gehalten.

2) Aber denn doch auch ein Bild in der That, d. h. das Absolute, ganz so wie es in ihm selbst ist, tritt ein in's Bild, wie es darin einzutreten vermag. Was eben ein Bild des Absoluten, zufolge der zwei Bestandtheile, die wir in den Begriff eintreten lassen, — das innere Wesen des Absoluten, und seine Bildlichkeit, — nothwendig ist, das ist dasjenige, von dem wir sagen, daß es als Bild des Absoluten da ist. Unmittelbares Urbild, durchaus genaues, treues und entsprechendes.

3) Dieses Bild ist da, sagen wir: keinesweges etwa: es wird innerhalb seiner selbst. In ihm ist darum eben kein Wandel Veränderung, Mannigfaltigkeit, sondern es ist absolut Eins, und sich selbst gleich, eben so wie das in ihm abgebildete Absolute. Es ist, wie es ist, ganz und sich selbst gleich.

— Das Letztere besonders wird erneuert und eingeschärft in einer doppelten Rücksicht, theils negativ, daß man nicht glaube, hier schon gewisse Principien zu haben, die sich erst aus einem andern Zusammenhange ergeben müssen. So haben auch Sie wohl schon von mir gehört: das Bild des Absoluten ist niemals wirklich, sondern es ist im ewigen Werden, erst nach der vollendeten Unendlichkeit wäre es. Sie sehen, daß dieser Satz in dem jetzt angegebenen Sinne nicht wahr ist, sondern demselben widersprochen wird. Der Sinn, in dem er wahr ist, muß erst ausgemittelt werden. Sodann in einer positiven Absicht. Das Eine Feste, das dem Wandel, der sich etwa zeigen möchte, zu Grunde liegt, bleibe schon hier Ihnen fest eingeprägt. Sodann; was es sei: nicht etwa das Absolute selbst: ewig in sich verborgen, und ohne alle Berührung mit dem Wandel. Nur sein Bild. (Wie es dem gewöhnlichen Philosophen geht, beide Formen des Seins mit einander zu verwechseln).

Ad 2) Sehen wir, wie weit die Bedeutung dieses Satzes sich erstreckt. — Ausser Gott ist seine Erscheinung; (gleichsam unter Andern; oder dasjenige ausser Gott, was wir gefunden haben). Möchten wir etwa also verallgemeinern: Nichts ist ausser Gott, denn seine Erscheinung? Alles, was ist, ausser Gott, ist seine

Erscheinung? Haben wir den Satz durch Denken gefunden? Nein: wir können darum auch durch Denken ihn nicht ausdehnen. Es stützt sich auf Fakticität. Könnten nicht etwa durch dieselbe Fakticität noch andere und andere Weisen des Seins ausser Gott sich vorfinden? Das müßte denn doch versucht werden. Oder diese Fakticität der Erscheinung müßte durch sich selbst sich als die einzig mögliche darstellen: und es müßte vollständig nachgewiesen werden, daß Alles, was da ist, eben Nichts ist, als die Eine und selbige Erscheinung. Erscheinung ist faktisch nachgewiesen, als ein mögliches Dasein. So weit geht der gelieferte Beweis. Sie müßte, um zu einer solchen Behauptung zu berechtigen, noch besonders bewiesen werden, als das einzig mögliche Dasein. Erschleichen wir ja Nichts, dies ist im Bisherigen nicht bewiesen.

Historisch: die W.-L. spricht allerdings jenen Satz also aus; und dies ist ihre Grundbehauptung und Charakter. Alles = Gottes Erscheinung und Bild; und es giebt durchaus kein anderes Dasein. Sie muß darum den angegebenen Beweis führen.

Wie könnte sie ihn aber führen? — Zuvörderst, wenn auch nur der Verdacht entstehen soll, es könne noch etwas Anderes da sein, so muß ein solches Andere, und mehreres solches Andere sich faktisch vorfinden. Dasjenige, woran wir das Dasein der Erscheinung nachgewiesen haben, war der Begriff, faktisch vorgefunden. Es müßte ausser ihm noch Anderes sich vorfinden: z. B. Spinoza's Welt als Denken, Ausdehnung u. s. w.

Sodann: es müßte von diesem Allen vollständig gezeigt werden: es sei eben Erscheinung. — Vollständig von Allem. Die W.-L. müßte darum das System der gesammten Fakticität erschöpfen können, und von diesem zeigen, daß es uns sei Erscheinung insgesammt. Es ist aber ein unendliches, mithin faktisch unerschöpfbares; also das gemeinsame Gesetz der Fakticität müßte sie aufstellen. Alles was faktisch ist, muß so und so sein: ist es aber so; so folgt, daß es sei Erscheinung. So müßte ihr Beweis einhergehen.

Also — sie muß annehmen und zugeben ein Mannigfaltiges, auf verschiedene Weise Gesondertes und Unterschiedenes, und von

diesem, systematisch zusammengenommenen, beweisen, daß es doch nur Eins sei: Erscheinung, Bild des Absoluten.

Also — die W.=L. geht innerhalb der Erscheinung ganz so zu Werke, wie Spinoza innerhalb des Seins. Dasselbe, was Eins ist, und ewig fort Eins bleibt, ist, ohne seine Einheit zu verlieren, auch ein vielfaches, und ins Unendliche Mannigfaltiges, und ohne seine Mannigfaltigkeit zu verlieren, Eins. Es ist schlechthin durch sein Sein in diesen beiden Formen Wie Er vom Absoluten, eben so wir von seiner Erscheinung. Was wir an ihm tadeln, thun wir grade also, und als ob wir es von ihm gelernt hätten: (nur ihn noch besser verstehend, als er sich selbst, indem wir es an einem ganz andern, ihm gänzlich entschwindenden Objekte thun). Wie kann uns gelingen, was ihm mißlingen mußte?

Um das Absolute mannigfaltig zu machen, brachte er es unter ein dasselbe beschränkendes Gesetz, eine Nothwendigkeit. Dasselbe auch wir. Dürfen wir? Allerdings; denn das Sein (Dasein), das wir diesem Gesetze unterwerfen, ist ja allerdings ein beschränktes Sein, seine Negation bei sich führend: es ist das Absolute nicht, und steht im Gegensatze mit ihm, und ist ausgeschlossen von ihm. Was daraus folgt, ist eben Gesetz seines Seins. Jene Behandlung des Absoluten brachte in dasselbe einen Wandel, dergleichen von ihm durchaus nicht auszusagen ist: den Wandel innerhalb der Einheit versteht sich, und unbeschadet derselben: was an dieser Stelle sich nicht einmal recht begreifen ließ: — (auch Spinoza in seinem Leben nicht zu Stande gebracht hätte, wenn ihm nicht dunkel das Bild der W.=L. vorgeschwebt, und er eigentlich nicht das Sein, sondern die Erscheinung gemeint hätte). Es müßte ein solcher Grund des Wandels in dem Wesen der Erscheinung selbst sich nachweisen lassen, und sodann auch in diesem Grunde die Begreiflichkeit desselben, bei dem Nachtwandel in anderm Sinne.

Halten Sie diesen sehr erläuternden Gedanken fest, worin die wahre Parallele zwischen beiden Systemen liegt. In diesem Sinne sind nun auch in der W.=L. wahr, und passen Sätze des Spinozischen Systems: ἓν καὶ πᾶν; Eins und Alles ist dasselbe.

Alles in dem Einen, alles Eins. Allerdings, nemlich in der Einen Erscheinung. — In ihm leben, weben und sind wir: ja in seiner Erscheinung: immer in seinem absoluten Sein.

Wenn die W.=L. nun dieses geleistet hat: — das Mannigfaltige als ein Alles der Fakticität, und dieses Alles als Erscheinung nachgewiesen, so hat sie den Beweis geführt: und darf allgemein aussprechen: Nichts ausser Gott, denn seine Erscheinung. Wir sprechen so: aber in Hoffnung des Erweises.

Ferner: In Einer Rücksicht das Bild Eins, durchaus sich selbst gleich: in einer andern gespalten, gesondert, ein Mannigfaltiges. — Woher nun diese verschiedenen Rücksichten?

Schritt vor Schritt. — Wir sind mit der Erscheinung überhaupt aus dem Gebiete des reinen Denkens gekommen in das der Fakticität, in ein Gegebensein durch unmittelbares Bewußtsein und Sein auf den Credit desselben. Darum müßte auch ohne Zweifel die Rücksicht (wie wir es nennen wollen), in der die Erscheinung ein Mannigfaltiges ist, faktisch sich ergeben, keinesweges etwa sich erdenken und ausdenken lassen. Es hat sich auch schon ergeben, wir haben nur nicht reflektirt. Wir wollen es jetzt nachholen: der Begriff des Absoluten ist, sagten wir: wir sind uns desselben unmittelbar bewußt, und das Wort ist drückt gar Nichts weiter aus als dieses unmittelbare Bewußtsein. Wir sagten ferner oben: was ein Bild sei, wird unmittelbar klar dadurch, indem das Bild ist, das Bild charakterisirt sich selbst, seine Bildlichkeit. — Begriff = Erscheinung. Wir haben in diesen beiden Sätzen darum vorgefunden, daß die Erscheinung eben sich selbst erscheine; theils, daß sie überhaupt sei formaliter; theils, was sie sei, qualitativ. — Die Erscheinung erscheint darum zufolge des Faktums des Begriffes sich selbst.

Wir haben darum, was wir wollten, eine doppelte Form der Einen und selbigen Erscheinung. 1) Die Erscheinung ist, schlechtweg, und insofern erscheint in ihr das Absolute, wie es ist in ihm selber. Insofern, und wenn man in diesem Sinne

von der Erscheinung redet, ist sie, wie sie ist, ganz, sich selbst gleich, keiner Veränderung, keines Zuwachses und keiner Abnahme fähig. Zu ihr wird Nichts und vergeht Nichts, und die Genesis ist aus ihrem innern Sein durchaus herauszudenken. 2) Diese Eine Erscheinung nun erscheint auch eben so schlechthin, als sie ist, sich selbst in sich selbst — diese selbige, sage ich, seiend und bleibend dasselbige. — Was in dieser Form liege und aus ihr erfolge, wollen wir nun eben sehen. Unmittelbar, welches nur vorläufig, und um einen Vorschmack zu geben, herausgehoben wird, ist klar, daß in dem: sie erscheint sich, als Verbum, ausgesprochen wird ein Leben und eigene Thätigkeit, also allerdings eine Genesis und Eintreten in die Genesis des, in der ersten Form der Genesis durchaus unempfänglichen Seins.

Es ist höchst wesentlich für den Begriff, und alles folgende Verständniß der einzelnen Sätze der W.=L., dieses gleich in seiner höchsten Schärfe und Allgemeinheit zu erfassen, und auf immer festzuhalten. Bedienen wir uns dazu folgenden Verdeutlichungsmittels. In dem erstern Sinne und Form ist die Erscheinung schlechthin Nichts durch sich: Sie ist da, formaliter, durch das absolute Erscheinen Gottes, und ist qualitativ, was sie ist, dadurch, daß Gott so ist. Dieses ihr Sein ist nun unwandelbar und unveränderlich, und kann nicht durch irgend eine andere Form geändert oder modificirt werden; denn es ist ihr absolutes Sein. Dieses, also als unveränderlich festzuhaltende, erscheint nun wieder in einem neuen Bilde, welches eben die unveränderliche Erscheinung ist durch sich selbst, und in ihr selbst, indem sie dadurch erscheint sich. Das Bild, das absolute, das Urschema, Schema I. bildet sich. In dem ersten ist kein Wandel: in dem zweiten, dem neuen Bilde von dem dauernden Urbilde, mag wohl ein unendlicher Wandel sein. Jenes ist und bleibt die Grundlage alles Bildens in der zweiten Potenz: es tritt aber selbst in die zweite Potenz schlechthin niemals ein, indem in ihr ja nicht ist das Bild unmittelbar, sondern schlechthin nur das Bild vom Bilde. (Jenes Seiende, als Sein, bildet sich).

Und so zeigt sich, worauf es uns eigentlich ankam, wie in der Erscheinung, und diese als Grundlage gesetzt, die Einheit

und Unveränderlichkeit mit der Mannigfaltigkeit sehr wohl beisammen stehen kann, was bei dem Sein nicht Statt fand. Das Sein des Bildes ist Eins; und insofern starres und unveränderliches Sein: dieses ist nun zugleich ein sich abbildendes Leben, sich in jenem unveränderlichen Sein. Das Bild ist in sich selbst nicht lebendig, noch selbstständig, sondern es ist, wie es ist, durch Gott. Das Leben, und zwar keinesweges ein reales, sondern nur ein schematisirendes Leben tritt zu jenem ersten Sein hinzu, und empfängt von ihm das Gesetz. (Es kann nicht bilden, ausser nach dem Urbilde). So nicht das Absolute, welches in ihm selbst lebendig und selbstständig ist, und kein beschränkendes Gesetz annehmen kann. Auf dem festen und starren Sein beruht die Möglichkeit des Wandels: dort wurde das Sein selbst Wandel.

Die Analyse dieser zweiten Form des Sicherscheinens der Erscheinung ist nun die eigentliche Aufgabe der W.-L. — Was folgt aus dem Sicherscheinen? Dies, und durchaus nichts mehr oder Anderes ist die einfache Frage, die sie zu beantworten hat.

(Dadurch erhält die W.-L. ihre Einfachheit und Klarheit, welche gerühmt worden. Schon Kant sah ein, welchen Vortheil es habe, die Aufgabe der Philosophie auf Eine Frage zurückbringen zu können: das ist's. — Dies nur fest gehalten, und sich nicht verwirren lassen. Es ist eben das Ich, in sich zurückgehende Form der Erscheinung).

Nur dieses Sicherscheinen, diese in sich zurückgehende Form; diese Reflexion, wie man es im Allgemeinen ausdrücken könnte, ist das Objekt der W.-L. oder Philosophie. Daraus geht hervor eine wichtige Folge: die wir auch sogleich hier, wo sie in ihrer höchsten Einfachheit erscheint, klar machen wollen

Was erscheint sich: die Erscheinung des Absoluten als solche; dieses Sein muß offenbar im neuen Bilde sich abbilden; denn es erscheint ja nicht überhaupt Erscheinung, sondern diese, schlechthin nicht durch sich, sondern durch das Absolute seiend. So ist's. Worauf aber sieht die W.-L.? Daß die Erscheinung (welche es auch sei) sich erscheine: bloß auf diese in sich zurück-

gehende Form der Erscheinung. — Was das sich Erscheinende an sich sei, davon abstrahirt sie. — Jenes ist der Grund der Realität der Erscheinung: eben das Absolutsein durch ihr Sein in dieser Realität, unabhängig von aller Form. Die W.-L. abstrahirt sonach von der Realität. Diese Form; überhaupt nur die Form beschäftigt sie: also sie stellt lediglich dar die Form.

Die Realität kann aber eintreten nur in dem wirklichen Erscheinen, nicht in der W.-L. Zwar haben wir so eben gesagt, als W.-L. redend, was die Realität sei, im bloßen Begriffe. Dies kann nun freilich die W.-L., und thut es. Aber die Realität selbst kann sie nicht, und soll sie nicht nachweisen. Dies gereicht ihr nun keinesweges zur Verkleinerung: sie kann und soll nichts Andres sein, als sie ist. Nur soll sie es erkennen, deutlich aussprechen, und diejenigen, die etwa das Unrechte bei ihr suchten möchten, bedeuten. In Absicht der Realität verweist sie an das Leben, wie sie denn überhaupt daran verweist. —

Wie erscheint die Erscheinung sich, ist die Frage — Es wird dadurch gleich im Voraus recht klar, zur Erleuchtung auf unserem künftigen Wege der besondere Standpunkt der W.-L.: es zeigt sich auf's Bestimmteste der eigentliche Unterschied zwischen dem faktischen Wissen und der W.-L. Unsere jetzige Einleitung kommt zurück auf die erste allgemeinphilosophische, und wird mit ihr synthetisch vereint. Das Wissen (System des Faktischen), sagten wir darin, bilde eben sich selbst, erscheine sich, und diese Sicherscheinung sei die W.-L. — Was ist nun, von unserm gegenwärtigen Standpunkte aus, das faktische Wissen überhaupt? Giebt es etwa eine deutlichere Beschreibung?

Oben charakterisirten wir es also: — es geht in sich selbst auf, ist in sich verloren, indem es sich richtet nach einem Gesetze, das ihm verborgen bleibt, und dieser Akt dadurch bestimmt ist. Was ist nun dieser durchaus verborgene Akt, weil er nach einem gleichfalls durchaus verborgenen Gesetze einhergeht in allem faktischen Wissen, welches es auch sei? Können wir ihn etwa schon hier in seiner Einheit fassen und einen bestimmteren Charakter zufügen, als daß es sei ein Akt überhaupt, unter einem verborgenen Gesetze überhaupt? Allerdings: es ist der Akt des Sicherschei-

nens: die Erscheinung in einem Leben, das in sich selbst zurückgeht. Denn jenseits dieser in sich zurückgehenden Form ist die Erscheinung durchaus ohne Leben, schlechthin sich selbst gleich. Diese Sicherscheinung mag nun haben mehrere Weisen; abhängend von mehreren Modifikationen des Einen Grundgesetzes, daß sie sich erscheine — $\overset{A}{/|\backslash}$ (a b c). Dies insgesammt ist nun *faktisches* Bewußtsein, weil es *aufgeht* in dem gesetzmäßigen Akte, und diesen eben verwandelt in einen *Zustand* des Bewußtseins. Wo hat nun in diesen allen die Sehe ihren Sitz? Offenbar über a, als dem festen faktischen Sein. A aber und /|\ verschwinden nothwendig in diesem faktischen Zustande. — Wie wir oben ein Beispiel hatten: der Begriff des Absoluten ist, faktisch: er war mein Zustand: wurde ich denn bewußt des Begreifens, der Erzeugung desselben? Dies kennt durch den bisherigen Unterricht durchaus Keiner; und sollte es eine solche Erkenntniß geben, so müßte sie wo anders, als in diesem faktischen Bewußtsein, ohne Zweifel in der W.=L. selbst möglich sein. — Diese erkennt sonach grade, was dem faktischen Wissen verborgen bleibt: die Erscheinung, nicht in sich, fertig als Bild, sondern in dem *Akte* ihres Sicherscheinens müßte sie die W.=L. erblicken. Wo steht ihr Bewußtsein? hier: in der Synthesis zwischen A und der Mannigfaltigkeit der Zustände a b c.

Dies merken Sie nun und halten Sie fest. Hier steht das Sehen, das ich in Ihnen erzeugen will. Wer nicht hier sieht, hat keine W.=L. Wiederum nirgend anders, als genau in diesem Sehe=Punkte, hat die W.=L. zu thun. Das Versetzen in jeden andern Standpunkt gehört nicht zu ihr. Die W.=L. erblickt die absolut Eine Urerscheinung: (so ist's natürlich zu verstehen). Auf welche Weise: unmittelbar im Geschehen auf der That, durch reine Anschauung? Nein: eine solche ist durchaus unmöglich; und auf ihrer Unmöglichkeit beruht eben das gesammte faktische Bewußtsein. Der Akt wird in der Fakticität eben selbst zur *Sehe*, und wird darum nicht *gesehn*. Also lediglich in einem Begriffe: des sein *Müssens* und so sein Müssens, in ei=

nem Begriffe a priori. Nicht so erscheint sich die Erscheinung; denn ich sehe es: sondern nur so kann sie sich erscheinen, und so muß sie sich erscheinen, falls sie sich erschiene. Sie sieht den Akt durch das Gesetz hindurch. Die ganze Sehe ist, wie ich oben bezeichnend mich ausdrückte, eine des Gesetzes, gebildet denn auch durch die Sicherscheinung des Gesetzes. Ueberall darum steht die W.-L. nicht im wirklichen Sicherscheinen, sondern im Bilde des Sicherscheinens. Die Erscheinung ist darum in ihr selbst nur im Bilde, nicht in ihrem wahren Erscheinen, nicht als faktisch seiend, sondern problematisch gesetzt; und so ist es denn ganz klar, was so eben gesagt wurde, daß in der W.-L. die eigentliche Realität, das Grundsein der Erscheinung aus Gott, verloren gehen müsse, und nur in der faktischen Erscheinung diese sich finden könne. Diese hat die reale Wahrheit, die W.-L. giebt dieser die Klarheit, das Selbstverständniß.

Dies ist die W.-L. nur, sagten wir, inwiefern eben das faktische Wissen sich selbst wieder darstellt in reinem Bilde. (Wir können uns nicht durch Freiheit dazu machen). Die bestimmte Formel für die W.-L. ist darum, so weit wir bisjetzt sehen: in ihr erscheint sich die Erscheinung, als sich erscheinend: dagegen die Formel für das faktische Wissen diese ist: die Erscheinung erscheint sich eben schlechtweg und unmittelbar; nicht wie dort, vermöge des Als aufgenommen in ein neues und drittes Bild.

Wir werden uns in diesen Standpunkt versetzen durch Abstraktion von allem Andern; was als eine Sache der Freiheit des Ich erscheint. Wir werden mit Freiheit uns hingeben, was gleichfalls Freiheit des Ich ist, welches hier erscheint als ein frei probirendes, einen gewissen Umkreis von Betrachtungen sich hingebendes Denken. In diesem Denken wird uns Etwas einleuchten schlechthin, und uns mit absoluter Evidenz ergreifen. Dies ist demnach allein das wahre und rechte, und das System der W.-L., was wir aufstellen wollen. Aber diese uns ergreifende Evidenz ist eben die Sichdarstellung des faktischen Wissens durch sich selbst. Und in diesem Sinne ist es wahr, was ich eben sagte, daß nicht wir die W.-L. machen können, sondern daß sie selbst sich machen müsse in uns.

Erst von diesem Punkte an beginnt die W.=L. Was nun das Bisherige? Einleitung: eben genaue Einführung auf ihren Standpunkt, von dem faktischen Bewußtsein aus: eine Art Mittelwissen zwischen beiden. — Es könnte jedoch wohl selbst, gegen unsere bisherige Voraussetzung, sich als Theil der W.=L. zeigen, indeß erst nach andern, in der Lehre selbst zu gewinnenden Principien. Dies, was nur gesagt ist, um nicht zu scheinen, etwas unbedingt Unrichtiges gesagt zu haben, lassen wir dermalen an seinen Ort gestellt. —

Und jetzt ist die vollkommenste und klarste Einleitung gegeben; die im Vortrage der Lehre selbst uns vieler Umschweife und Herumirrens überheben wird.

Nur zwei Punkte wären noch abzumachen, die vor der Hand auch noch zur Einleitung gehören.

Zweierlei hat sich faktisch ergeben. 1) Die Erscheinung ist; das absolute Sein erscheint eben schlechtweg; so ist's: es findet sich diese Erscheinung an dem Begriffe wenigstens des Absoluten, von dem wir ausgegangen sind, faktisch vor. — Für unser Bewußtsein darum, und aus dessen Standpunkte ist die Erscheinung ein solches, das auch nicht sein könnte, ein Zufälliges. —

Es findet die höhere Frage Statt: ist die Erscheinung an sich zufällig? Kann Gott erscheinen oder auch nicht; und ist die Erscheinung bloß ein Akt seiner Freiheit, in der niedern Bedeutung des Wort, nicht als absolutes Leben durch sich selbst gedacht, sondern als ein absolut gesetzloses Leben; und kommt Gott eine solche Freiheit zu, oder ist sein Erscheinen nothwendig (in dem bezeichneten Sinne von Nothwendigkeit)?

Es ist leicht einzusehen, das Letztere: Gott ist, was er ist, schlechthin dadurch, daß er ist: durch sein bloßes formales Sein ist sein ganzes Sein gegeben. Nun erscheint er unter Andern; so gewiß darum er erscheint, ist dies durch sein absolutes Sein, und er kann, nachdem er einmal erscheint, nicht nicht erscheinen. Das Faktum ist ein absolut nothwendiges.

Bemerken Sie den Zusatz: nachdem er einmal erscheint. Bemerken Sie den Gang des Schlusses. Die Erscheinung wird schlechthin faktisch gegeben: erst unter dieser Bedingung erhält sie den Charakter im Denken, daß, da sie zufällig sei, in der Ansicht ihrer selbst, sie sei durch ein Anderes: daß aber, was durch dieses sei, absolut sei, und nicht nicht sein könne. Es ist ein vermittelter Schluß, ruhend auf dem Faktum und dasselbe voraussetzend.

Um den Unterschied zu fassen, denken Sie sich folgende andere Schlußweise. Wir hätten einen realen Begriff vom Absoluten, und sähen in demselben ein irgend einen Charakter = x, zufolge dessen er erscheinen müsse. So schlössen wir auf die Nothwendigkeit der Erscheinung ganz unabhängig von ihrem faktischen Gegebensein. Hier verhält es sich anders. 1) Einen solchen Begriff haben wir eben nicht. — Spinoza, der in Gott einen solchen Begriff hineinbringt, findet ihn selbst doch auch nur faktisch. Wie kann er sonst auf Ausdehnung und Denken, als die Grundformen, gekommen sein. 2) Wir werden indeß, Sie sehen es voraus, auch in der W.-L. eine solche Schlußweise bekommen. Wir haben nämlich auch solch einen, eine qualitative Bestimmung gebenden Begriff: die Ich-Form. Aus dieser, unabhängig von der Fakticität, werden wir direkt folgern; aber nur innerhalb der Erscheinung. 3) Dies ist wichtig. Alles unser Wissen geht schlechthin aus von einem absoluten Faktum, dem eben, daß die Erscheinung von sich weiß, sich erscheint. Alle Deduktion, Einsicht, Verständigung &c., die ja nur im Wissen möglich, bedarf darum dessen, als einer Voraussetzung, als Grundfaktum. Darum bedarf auch die W.-L. einer Einleitung, in welcher dieses absolute Faktum als ihre Grundlage nachgewiesen und derselben ihr Objekt gegeben wird. Es ist viel darüber gestritten worden. Jacobi behauptet, alle Philosophie beruhe auf dem Faktischen, Wirklichen; ihre Aufgabe sei, Dasein zu enthüllen; sie könne darum nicht ihm a priori Gesetze geben, sondern müsse zusehen, und in seinem Sein treu es abbilden. Recht hat er, wenn er behauptet, die Philosophie ruhe auf dem Wissen als Faktum, aber dem einzigen

Faktum. Dies hat sie zu verstehen, d. h. aus seinem Gesetze abzuleiten, welches sie freilich ihm nicht giebt, sondern die Erscheinung bildet, versteht sich eben selbst schlechthin in ihrem Gesetze, und dies vollzogene Sichverstehen aus ihrem Gesetze ist die W.=L. 4) Die ganze Bemerkung ist wichtig in historisch=kritischer Beziehung. Setzt man die Erscheinung des Absoluten als ein zufälliges, wohl noch dazu historisch, als ein solches, das nicht war, und einmal wurde; so setzt man sie in die Zeit, und bekommt eine Zeit, in der Gott nicht erschien, und eine andere, in der er erschien. Dies ist nun der gewöhnliche Begriff einer Schöpfung. Dadurch verfällt man in absolute Unbegreiflichkeit. Nach uns ist die Erscheinung schlechthin bei Gott, und unabtrennlich von ihm; sie, die dadurch, daß sie sich erscheint, sich und ihn ausspricht (das ewige Wort bei Gott:) und weder Gott noch sie ist in der Zeit, sondern erst innerhalb ihrer selbst entwickelt sich eine Zeit, wie wir dies sehen werden; nicht inwiefern in ihr Gott, sondern inwiefern sie sich selbst erscheint.

2) Das zweite, auch bloß faktisch Gefundene, ist, daß die Erscheinung erscheine sich. — Läßt auch dieses Faktum durch Denken sich auf Nothwendigkeit zurückführen? Es kommt darauf an, zur Uebersicht und Befestigung des Ganzen, dies zu untersuchen; und ich weiß, daß nicht Alle über diesen Punkt klar sind.

Ueberlegen Sie: das Absolute soll erscheinen, wie es eben erschien in seinem Begriffe: so nur, und unter dieser Bedingung ist sie Erscheinung des Absoluten; aber es kann als Absolutes nur erscheinen neben einem Gegensatze des Nichtabsoluten; da ist nichts Anderes, denn die Erscheinung. Die Erscheinung muß darum sich setzen, (sich erscheinen), um auch nur das Absolute setzen zu können, und unter der Bedingung, daß dieses in ihr erscheine. (Durch reine Analyse würden sich hier noch weit mehrere Sätze finden, die wir dermalen übergehen können). Im Begriffe des Seins schon, ohne alle Reflexion, wie ihn Spinoza hatte, ja ohne Reflexion auf die Reflexion, welche Akte wir alle schon vollzogen haben, liegt dieser Gegensatz. Denn nur durch ihn ist der Satz möglich; in ihm sonach schon erscheint die Erscheinung sich, und in ihrer höchsten Einfachheit und Abstraktion

kommt sie dennoch von diesem ihrem Grundgesetze nicht los. Wir bringen darum nichts Neues hinein in jenen Begriff, was er nicht auch für Spinoza hätte; wir machen nur durch Reflexion, die kein Schaffen, sondern lediglich eine Analyse ist des Gegebenen, das darin Liegende klar, und erheben es zum deutlichen Bewußtsein; da es ausserdem nur unsichtbarer Faktor ist: wie Sie mit diesem Gesetze, und mit diesem Ausdrucke desselben schon aus den Thatsachen bekannt sind.

Dies aber merken Sie fest, daß dadurch eine nähere Erklärung gegeben ist, in welchem Sinne der Grundsatz der W.-L. genommen wird: die Erscheinung erscheint *sich*. Sie muß sich *also* erscheinen, daß ihr gegenüber, und im Gegensatze mit ihr erscheinen könne das Absolute. Dies ist durch den Begriff der Sicherscheinung ausgesprochen; denn es findet sich offenbar im höchsten Faktum der Sicherscheinung, und in dem Beweise ihrer Nothwendigkeit. Es erhält dadurch die W.-L. auf eine bisher noch nicht beachtete Weise gleich von vorn herein ihre Rundung und ihren Umfang. Den Nutzen davon wird sehr bald der Erfolg lehren.

Diese Punkte gehören auch noch zur Einleitung. Nun zur Sache selbst. Der Standpunkt ist genau angegeben: er besteht im Sehen auf das *sich* Erscheinen der Erscheinung, durchaus auf nichts Anderes. Nun zur *Wissenschaftslehre* selbst.

Der Standpunkt bekannt: die Erscheinung, als *Princip* des sich Erscheinens, ein thätiges *Leben*, (dies durchaus durch den Standpunkt selbst gegeben, was er verantworten mag, wenn er etwa zur Prüfung gezogen werden sollte): — unter bestimmten *Gesetzen*, die sich uns eben in absoluter Evidenz ergeben sollen in diesem Denken:

A
/|\
a b c

; auf diese Synthesis und nirgends anders hin ist unser Blick gerichtet.

Kapitel I.

Grundbegriffe der Wissenschaftslehre.

Zur Sache: Das Allereinfachste giebt die Grundbegriffe. Lassen Sie sich durch die Leichtigkeit, die nicht eben so leicht gefunden worden ist, und durch die Kürze, mit der wir dieses abthun werden, nicht verleiten, sie für unwichtig zu halten. Ein Blick auf andere philosophische Systeme und Lehrsätze könnte Sie davon zurückbringen. Prägen Sie sich dieselben fest ein, als Regulativ unserer künftigen Forschungen.

Die Erscheinung erscheint sich: in einem eigenthümlichen, wirklichen und wahrhaften Leben, und zwar in einem erscheinenden, bildenden, schematisirenden. Das Resultat dieses Lebens ist darum ein neues Bild des ersten in A; ein Bild des Bildes, Schema II., wenn das in A Schema I. genannt wird. — Setzet, es solle das Schema I. bleiben; so setzet Ihr, daß die Erscheinung sei und bleibe, was sie ist schlechthin durch Gott, und sein Erscheinen in ihr. Nur in diesem Sinne ist sie, und es tritt in ihren Umkreis keine Genesis ein. Aber so laßt Ihr sie nicht sein und bleiben; sondern Ihr setzt ihr, der seienden, wieder ein Leben zu, und zwar ein bildendes Leben: so gewiß Ihr aber dies thut, setzt ihr ein neues Bilden, ausserdem hättet ihr Nichts gethan, sondern es beim Alten gelassen. —

Wohlgemerkt, ausdrücklich dieses A, in dessen Umkeis kein Wandel eintritt, lebt bildend und erscheinend: also sich abbildend in seiner Ganzheit und Unwandelbarkeit, nicht etwa nur einen Theil seines Wesens: eben so lediglich diese bildend, keinesweges etwa sie realiter setzend noch einmal. Ich habe diesen Satz schon oben vorgetragen, als Hülfsmittel einer andern Erkenntniß: hier trage ich ihn rein vor: wer dort mich nicht verstanden hat, verstehe mich jetzt. — Führte ich in A ein ein reales Leben, sich Bestimmen, u. s. f.: so würde es dadurch in seinem Sein wandeln. Dies wäre Widerspruch: denn es ist nur abgestammt, leidend, Nichts durch sich, sondern Alles durch den

Widerschein Gottes in ihm. Dabei bleibt es nun unwiderruflich. Nur ein schematisirendes Leben lege ich ihm bei, wodurch es seiend und bleibend, wie es sich, nur ein Abbild seiner selbst wirft. Auf eben die Weise, wie ich oben dem Absoluten selbst ein solches Leben beigemessen habe, wodurch es nicht sein Sein ändert, sondern es uns abbildet, also verhält es sich und nach demselben Principe mit diesem Bilde des Absoluten. — Es demnach, dieses so seiende A, und kein Fremdes an seiner Stelle, bildet sich ab, ganz wie es ist. Es ist darum im Schema **II.** ganz, wie es zu sein vermag im Bilde, und durch nichts Anderes, als eben durch das Wesen des Bildes modificirt. Sein Bild (Schema II.) ist sein Urbild, wahres, getroffenes Bild, so wie es selbst ist Urbild, wahres und getroffenes Bild des Absoluten. Nervus probandi, und Evidenz-Grund: die Erscheinung erscheint: (eben Alles fest, nicht nur quasi genommen).

Schon dies von der höchsten Bedeutsamkeit, und als nie zu Verrückendes, fest Bestimmendes alles weitern Unterrichts über diesen Punkt festzuhalten. Das Absolute erscheint im Schema II. eigentlich nicht. Jenes tritt in diese Form des Sichbildens unmittelbar nie ein, sondern nur in seinem Bilde, und Stellvertreter, dem Schema I. Daß daher das Schema II. nie zum unmittelbaren Bilde Gottes werden könne, ist schon hier klar: nur zum Bilde von seinem Bilde, es fragt sich noch, inwiefern auch dies. Das müssen wir erwarten. Das Erste aber sehen wir schon hier klar ein. — Dies aus dem Satze: die Erscheinung erscheint. 2) Die Erscheinung aber erscheint sich. — Beide Begriffe sind absolut vereinigt. Es giebt kein solches Erscheinen, wie eben beschrieben, kein Schema II., das nicht habe diese Form: diese Form tritt nicht erst hinzu. Und hinwiederum: es giebt keine Beziehung der Erscheinung auf sich, ausser in diesem Erscheinen, dem Schema II. Nur da ist der Moment der Einheit, und unser Augpunkt; nicht in A, und noch weniger in Gott: W. d. E. w. und sogleich genutzt werden wird.

Sie erscheint sich: sie wird darum in dieser Form eine, der erscheint Etwas, sie selbst; und eine, die erscheint Einem, eben sich selbst. Sie bekommt ein Verhältniß zu sich selber, und

ein solches, wie gesagt (subjektiv-objektiv), vereinigt schlechthin mit einander, indem sie überall nur zusammen, und in Beziehung auf einander sein können, vereint durchaus mit dem Erscheinen Schema I. der Erscheinung; Alles ein unzertrennliches synthetisches Ganzes, der Einen Lebensform des Erscheinens.

Ohne allen Zweifel bringt das Erscheinen mit sich ein bestimmtes Bild, das wir indessen überhaupt nur denken mögen, als das, in welchem enthalten sei, was in ihm enthalten, und ausgeschlossen alles Uebrige. Denn das Absolute ist schlechthin, was es ist, eitel Realität, und Position: aber A ist sein Bild, darum gleichfalls bestimmt, Schema II. aber das Bild von A; darum bestimmt. Aber dieses Erscheinen ist ein sich Erscheinen, annehmend die subjekt-objektive Form: dieses, als dasselbige. Also es ist in beiden Bildern ganz dasselbe, und gar kein anderer Unterschied, als der in ihrem eignen Verhältnisse liegt, daß es ist subjektiv das, dem erscheint, und objektiv, das Erscheinende. Beide sind schlechthin Eins, als dieselbe Erscheinung in der Duplicität der Form. Was im Objekt, ist auch im Subjekt, und umgekehrt; denn es ist die Eine Erscheinung: diese Eine Erscheinung aber kann nur sein in der Duplicität dieser Form, zufolge des erst aufgestellten Satzes.

Grade eine Zweiheit, und eine solche, wie sie aufgestellt ist, Eins, dem erscheint, und das erscheint, liegt in dem sich Erscheinen; und durch diese wird die ganze, dieselbe und sich gleich bleibende Erscheinung gesetzt in dieses Verhältniß zu sich. Subjekt, Objekt ist durchaus dasselbe, und nur als Subjekt, Objekt verschieden.

Beide Hälften sind unzertrennlich, gleich, in dem Einen. Das Eine nicht ohne sie, sie nicht ohne das Eine. Alle ein Ganzes, denn es ist die sich Erscheinung, und diese ist Schema II., Produkt des sichbildenden Lebens des Urbildes. (Büchersäle voll falscher Weisheit sind dem erspart, der dies recht einsieht, und festhält). — Dies Vorgetragene gilt als Grundsätze; als bestimmende Gesetze, ungeachtet sie eben deßhalb keine besondern Thatsachen des wirklichen Bewußtseins bilden.

Kapitel II.

Deduktion der Fünffachheit in der Form der Erscheinung.

Was haben wir nun, und inwiefern unserer Aufgabe, die sich Erscheinung der Erscheinung zu beschreiben, Genüge gethan.

Wo hat das, dem erscheint, seinen Standpunkt? Die Erscheinung, als Schema I., ist zugleich sich erscheinend, Schema II.; also in ungetheilter Duplicität $\frac{\text{Subjekt}}{\text{Objekt}}$. In S ist daher, wenn Sie das vorläufig die Sehe nennen wollen, dieselbe. — Diese hat ihr Gesehenes = O; vollendet im Sehen, so gewiß das Sehen ist; es ist ein Gesehenes und ist insofern. — Sieht das Sehen irgend etwas Anderes als Sich? Nein, denn es ist nur die Beziehung auf das Objekt, und zwar gerade diese.

Durchaus nichts weiter.

Die Beziehung des Subjekts auf das Objekt macht, was in unserer Ableitung freilich ein Erscheinen war, zur Erscheinung: zu einem vollendeten Faktum. Man kann im Anfange nicht genau genug sein; und diese Hauptsätze, die immer, zur Anwendung, oder in einer bestimmten Gestalt, wieder vorkommen, nie zu klar fassen, um sie recht festzuhalten. Sehen Sie darum recht klar ein diese Verwandlung. — A erscheint, ein fließender Akt: — sich, eine feste vollendete, durchaus bestimmte Form. Nun ist das Sehen in dieser Form, und ist die Beziehung des Mannigfaltigen $\left(\frac{\text{Subjekt}}{\text{Objekt a b c}}\right)$ in dieser Form aufeinander. Im Sehen darum ist das Erscheinen ein festes: Erscheinung. — Es wird dem zufolge gesehen Schema I. als seiend: faktisch gefunden im Sehen. — Wird noch etwas Anderes gesehen, denn Schema I.? — Durchaus nicht. — Die Erscheinung erscheint sich: dies ist ihr Sein: sie ist nur als ein Sicherscheinen. Analysire man nochmals diesen Ge-

danken, so finden sich die oben nachgewiesenen Glieder genau darin.

Zur Probe: der Satz: die Erscheinung erscheint sich, kann haben zwei Bedeutungen und Ansichten; und aus der Verwechselung dieser, indem man ihn bloß in der Einen, ersten Bedeutung nimmt, entsteht alles Mißverständniß. 1) Die Erscheinung ist, und erscheint: — aber das Sich ist auch als Sein an sich, als selbstständige Substanz. — Das Erscheinen trifft unter Andern auch das Sich; — da es ausserdem das Nicht-sich hätte treffen können. — Solche Voraussetzung der Substanzialität und bloßer Veränderung der Accidenzen ist es, wieweit das gewöhnliche Bemerken und Sagen sich erstrecket, und so auch das gewöhnliche Verstehen. — Unser Leben und unser Verkehr erstreckt sich gewöhnlich gar nicht darüber hinaus. 2) Die Erscheinung ist. A) Sie erscheint eben schlechthin, und macht durch dieses Erscheinen das Sich ursprünglich und schöpferisch: dies ist unsere Meinung. — B) Dies Verhältniß wird hier zunächst angesehen als Faktum. Wird noch etwas Anderes gesehen? Durchaus nicht. — Es wird also zunächst eigentlich nur von dem Standpunkte S aus gesehen ein unbestimmtes, unverstandenes Bild. Verborgen nämlich bleibt A, und das Verhältniß des A zu Schema II.

So ist's, und damit könnte es vorläufig gut sein: die Sache wäre zu Ende: es wäre angegeben, was der Satz heißt: die Erscheinung erscheint sich.

Ich könnte faktisch fragen; und ich will es, zur Beförderung der Deutlichkeit durch eine Nebenbetrachtung thun; wir sehen und denken ja allerdings dieses A, und sein Verhältniß zu Schema II., und haben bisher Nichts gethan und ausgesprochen, denn dies. Nun sind doch ohne Zweifel wir nichts Anderes, als die Sicherscheinung der Erscheinung der Erscheinung: also muß allerdings auch noch diese Bestimmung in jener Grundform des sich Erscheinens liegen. Dann würde von dem Faktum ausgegangen, wie in der Einleitung, und etwa späterhin dieses durch Denken in gesetzliche Form der Nothwendigkeit erhoben. — So

nun wollen wir nicht gehen, sondern rein denkend einherschreiten, und also anknüpfen.

Die Erscheinung muß also sich erscheinen, damit sie im Begriffe des Absoluten den Gegensatz dazu bilden könne, wie wir dies oben in diesem Begriffe nachgewiesen haben; denn ausserdem ist gar keine Erscheinung des Absoluten, auf deren Voraussetzung allein wir den strengen Beweis des sich Erscheinens gründen. Gerade dasjenige sonach, was gefordert worden ist in dem Erweise, ist nicht geleistet. — Es muß dieser Gegensatz der Erscheinung = A selbst sich erscheinen, in ihr gebildet werden, dergleichen in der beschriebenen Ableitung durchaus unmöglich ist. Machen wir uns nur recht deutlich: was für eine Erscheinung von A wir eigentlich wollen. Offenbar nicht, wie sie ist, sondern, daß sie nur ist überhaupt, und nicht ist das Absolute. Eine Erscheinung des blossen formalen Seins demnach; der bloßen Position, die reine Negation des Nichtseins, und nicht mehr. Dies ist die Anforderung: die Erscheinung soll sich erscheinen in ihrem bloßen Sein: in sich entwerfen ein Bild und einen Repräsentanten dieses ihres Seins. So bedarf es der Begriff, und so erfordert es unsere Deduktion aus diesem Begriffe. So hat es sich aber durch die Analyse, die wir angestellt haben, durchaus nicht ergeben, sondern anders. Was die Erscheinung ist, innerlich und in ihr selbst, qualitativ, das erscheint im Bilde; und dann erscheint eben und wird sichtbar das Bild: keineswegs aber die Erscheinung A selbst.

Beides ist wahr, und muß wahr sein: das Eine, als richtig sich ergebend aus der Analyse des Sicherscheinens; das Andere aus dem Postulate der Erscheinung des Absoluten als solchen, wie wir es im Begriffe nachgewiesen haben.

Dies nur für's Erste festgesetzt, erhalten wir zwei durchaus verschiedene Bilder der Erscheinung: Eins, in welchem ausgedrückt ist das innere Wesen der Erscheinung A, ihr qualitativer Inhalt: ihr so formales Dasein aber überhaupt durchaus verborgen bleibt. Ein anderes, in welchem ausgedrückt ist das bloße formale Dasein, ohne allen Inhalt. Wir werden geneigt sein, diese beiden generisch verschiedenen Bilder durch das, was wir

über das Wissen schon anderwärts kennen, und durch Analogie zu bezeichnen. Wir können dieser Neigung uns überlassen. Jenes erste Bild ist Anschauung; das zweite Begriff, für ein Denken. Dies möchte vorläufig den Gegensatz beider bezeichnen.

1) Beides scharf charakterisirt: Begriff = Sicherscheinung des bloßen reinen Seins: bloße Position, bloße Negation des Nichtseins. — Wie kommt es denn nun zu dieser Position, und was ist denn das Gesetzte? Offenbar die Erscheinung als Objekt. Und wie vermag sie denn dies zu sein, als inwiefern sie, dieselbige, auch Subjekt ist; also die Subjekt-Objektivität, d. i. das sich, die in sich zurückgehende Form der Erscheinung ist diese Gesetztheit: und zwar als bloß formales Sein, in welchem die Erscheinung durchaus nichts weiter ist, denn sich, Subjekt-Objekt: reines Objekt, reines Subjekt, — ohne alle Synthesis aus einem Inhalte, einer Bestimmtheit. — Darum das Denken, Begriff, formales Sein, welches Alles hier Eins ist, ist nichts Anderes, denn die reine Sich-Form der Erscheinung = die Erscheinung rein in dieser Form ohne allen Zusatz. — Der Satz ist bedeutend; und er ist in dieser Klarheit noch nicht gesagt worden, und es ist Ernst damit.

Das Sein, die Existenz in der Erscheinung ist durchaus nur das Verhältniß des Subjekts zum Objekte, und es kommt nur in und zufolge dieses Verhältnisses zu Stande. — Wir sehen es entstehen, und wenn wir dieses fest eingesehen haben; so ist uns ja wohl alles Sein an sich innerhalb der Erscheinung verschwunden. (Bemerken Sie, daß ich immer nur sage: innerhalb der Erscheinung).

2) Anschauung ist ganz dasselbe, nur nicht rein: die Erscheinung ist darin nicht Subjekt-Objekt schlechtweg, sondern sie ist, was sie ist als Erscheinung, dieses aber in subjekt-objektiver Form. **Dort Objekt, und nichts mehr denn dies: hier mehr: d. i. Alles, was die Erscheinung ist durch sich selbst: und eben so das Subjekt.**

Ich hoffe, der Unterschied ist klar.

Bemerkung: Das formale Sein der Erscheinung, ihre Selbstständigkeit, und Alles, was daraus folgt, ist nur in ihrer

Sicherscheinung, und Resultat derselben; ist in ihrer subjektiv-objektiven Form gegründet. Dies erklärt, was wir selbst bisher getrieben und gewesen, und macht es deutlich. Wir sagten im Vorhergehenden: die Erscheinung A sei nichts Anderes, denn das Erscheinen, das lebendige Erscheinen Gottes selbst: in diesem Satze sprachen wir ihr doch durchaus kein, nicht einmal ein formales Sein, oder Selbstständigkeit zu, sondern um es logisch scharf zu bezeichnen, wir machten sie zu einem Accidens, zwar nicht des realen Seins Gottes, das keines Accidens fähig ist, sondern des formalen. Darauf faßten wir, durch den Gang der Untersuchung dazu genöthigt, sie für sich, und schrieben ihr ein selbstständiges, aber todtes und starres Sein zu. Wie? Wir waren eben die formale Sicherscheinung selbst: das Subjekt zu dem Objekte, das wir aussprachen. Dies war ein Sicherscheinen, ein formales Leben: da uns aber dieses in der Anschauung verloren ging, blieb uns bloß das ruhende Objekt.

Das Resultat ist: durch den Begriff der Sicherscheinung werden gesetzt zwei Bilder der Erscheinung, die durchaus verschieden sind, und sich gegenseitig ausschließen. In dem Begriffe, dem Denken oder dem formalen Sein derselben ist durchaus kein Inhalt gesetzt: in der Anschauung des Inhalts umgekehrt ist durchaus kein formales Sein, kein Träger des Inhalts gesetzt. Es ist aufgestelltermeise durchaus nicht Ein Bild, und kann nicht Eins werden, wenn nicht beide ihr Wesen verlieren sollen, sondern es sind zwei.

Nun aber ist es die Eine und selbige Erscheinung = A, die sich erscheint, und in diesem Sich liegt beides unzertrennlich. Es müßten darum doch beide Bilder im Akte oder Zustande der Sicherscheinung Eins, (Ein Akt und Zustand) sein, indem es ausserdem nicht wahr wäre, daß die Erscheinung sich erscheine.

Wie läßt eine solche Vereinigung sich denken? Ich behaupte, und fordere Sie auf, es selbst einzusehen: wenn die Erscheinung, die formaliter seiende, sich erscheint; als sicherscheinend, in der qualitativen Anschauung nämlich. Dadurch sind die beiden, die nur als Hälften eines Zustandes erschienen, ergänzt. Die Anschauung für sich ist ein unbestimmtes und unverständli-

ches Bild, in dem das, was darin sich bildet, schlechthin verborgen ist. Jetzt tritt dies Fehlende hinzu durch den Begriff. Der Begriff ist ein durchaus leeres Sein, ein formeller Anknüpfungspunkt von Nichts; jetzt wird sein Was durch die Anschauung gegeben. Beides muß vereinigt sein, denn nur auf diese Weise erscheint die Erscheinung sich. Nur auf diese Weise kann es vereinigt sein. Es ist darum diese einzig mögliche Weise als die wirkliche, als Sein der Erscheinung, zu setzen. Und so ist denn der analytische Ausdruck der Sicherscheinung, so weit wir bis jetzt gekommen sind, der: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend: in dem hinlänglich erklärten Sinne der beiden, durch das Als verbundenen Sätze. Die schon früher gefundene Duplicität hat in ihr selbst eine neue, in der Form des Denkens und der Anschauung, gewonnen, und diese Quadruplicität ist vereinigt durch das neue und fünfte Glied eines Als.

1) Erläutern wir (ich sage: erläutern, es gehört dies nicht zur strengen Deduktion) das oben Gesagte durch Besinnung. Was haben denn Wir gleich vom Beginn des ersten Kapitels an gethan und getrieben? — Wir hatten einen Begriff der Erscheinung A, als eben seiend; wir waren daher das Sicherscheinen der Erscheinung im Begriffe: diese dachten wir, als sicherscheinend, und versetzten sie durch diesen Gedanken in Leben: — wir waren selbst darum vom Beginne dieser Forschung an die Sicherscheinung der Erscheinung als Sicherscheinend, grade, wie wir es jetzt objektiv von der hier aufgestellten Erscheinung ausgesprochen haben.

2) Die W.=L. spricht das faktische Wissen aus, keinesweges etwa spricht sie sich selbst objektiv aus: sie selbst ist sie: — der ausgesprochene Satz gilt darum vom faktischen Wissen, und als aussprechend dieses.

Oben sprachen wir das Wesen der W.=L. in dem Satze aus: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend; — weil wir mit dem letzten Satze meinten das Sicherscheinen überhaupt, im absoluten Sinne, welches wir jetzt auf die bezeichnete Weise analysirt haben. Wir stehen daher jetzt abermals über diesem Sicherscheinen in zweiter Potenz. Es ist darum klar, daß nun

die W.-L. ausgesprochen werden müßte: die Erscheinung erscheint sich als — sich erscheinend als sich erscheinend.

Ich könnte auch wohl, obschon Alles nicht zur Sache gehörig, sondern nur angeführt wird, um Sie in dem lichten Zustande über W.-L. überhaupt zu erhalten, in den ich Sie durch die Einleitung hineinversetzt: sogleich zeigen, wo der Unterschied liege, und wohin nun nach dieser Ansicht der charakteristische

Standpunkt der W.-L. falle. A | B | a } Das faktische Wissen liegt zwischen B und a, die W.-L. in A. Analyse: Sicherscheinung = die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend. — Dadurch zerfällt sie in eine Fünffachheit, indem sie doppelte Bilder: Anschauung und Begriff, von sich giebt, deren jeder sich wieder spaltet in Subjekt und Objekt; Alles in absoluter Einheit. Diese fünffache Synthesis liegt absolut in der Sicherscheinung, und ist sie. Darum sind die Glieder nirgends zu trennen; sie erscheint sich nicht, ohne zu erscheinen als erscheinend, und umgekehrt; sie erscheint nicht qualitativ, ohne daß sie sich erscheine, als eben seiend. — Was den ersten Satz anbelangt, so könnte Jemand sagen, die Erscheinung könne allerdings gedacht werden als bloß daseiend, in ihrem reinen Begriffe, und es brauche ihr weiter kein Prädikat beigelegt zu werden: wir hatten selbst in unserer Einleitung, ehe wir zu der Bestimmung des Sicherscheinens fortgingen, allerdings einen solchen reinen Begriff des Seins. Wie dieser überhaupt möglich war, und welches faktische Erscheinen er gleichwohl im Hintergrunde voraussetzte, kann ich nur tiefer unten im Zusammenhange nachweisen. Vorläufig aber kann ich nur an das erinnern, was auch schon nachgewiesen wurde, daß dieser Begriff doch gleichwohl das Sicherscheinen, das durch Leben zu Subjekt-Objekt sich Machen der Erscheinung ist, welches uns nur, da wir das Subjekt sind, nicht es sehen, verloren geht. — Was den zweiten Satz anbelangt; so verdient er recht eingeschärft zu werden, indem schon hier die idealistische Ansicht scharf heraustritt, und ein Haufen

von Irrthümern abgeschnitten wird. Kein Bewußtsein, Bild u. s. f. ohne Selbstbewußtsein, d. i. Bewußtsein des formalen Seins der Erscheinung. Das Ich bin muß alle meine Vorstellungen begleiten können.

Das Eine Bild ist der Begriff, das andere die Anschauung. Beide sind schlechthin synthetisch vereinigt, hier in der höchsten Potenz, wo der Grundbegriff, und die Grundanschauung heraustritt, von denen alle andern Begriffe und Anschauungen doch nur weitere Bestimmungen sein können. Also — kein Begriff ohne Anschauung, und umgekehrt. Die Sichererscheinung ist durchaus die synthetische Vereinigung beider.

Endlich: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend. Dieses Als ist der eigentliche synthetische Vereinigungspunkt, das wahrhaft neue Glied des Ganzen, in welchem Begriff und Anschauung beisammen liegen. — Es bedarf daher einer sehr genauen Untersuchung.

Zuvörderst: sichtbar (ich bitte Sie eben, es sich sichtbar zu machen) ist dieses Als der eigentliche Mittelpunkt der Erscheinung, der hier Statt findet: oder, falls wir vorläufig uns erlauben wollen, von Sehen zu sprechen, der Sitz der Sehe. Die seiende Erscheinung erscheint sich als das und das: darf ich so sagen, darf ich das Letztere unentschieden lassen? Allerdings: Erscheint nur ein bestimmtes Als, wie ja vorausgesetzt ist; so ist in diesem Als und durch das Sehen dieses Als alles Andere gegeben, und liegt darin. Das Sehen eines solchen Als muß freilich absolut gesetzt werden: ist aber dies gesetzt, so ist Alles, was in demselben liegt, mit im Sehen gesetzt, weil es das Sehen eines solchen Als ist, und wird durch dasselbe hindurch gesehen. Darum sage ich: das Als ist der eigentliche Sitz der Sehe.

Die Erscheinung wird gesehen als das und das: ist demnach der Sitz der absoluten Sehe: die Erscheinung, als seiend eben, ist das logische Subjekt: als das und das, das logische Prädikat: dies ist der Grundinhalt dieser Sehe. Die Erscheinung, die da ist, und an der nicht weiter gesehen wird, daß auch dieses Sein nur sei ihr Bild, tritt darum in diese

Sehe ein mit einem Als das und das, also in einem Bilde, Schema, Stellvertreter. Dies wäre nun das eigentliche Schema II., das uns hier in die Mitte träte; und was wir zuerst als Schema II. dachten, möchte überhaupt in dieser Bedeutung nicht Statt finden: es war selbst nur Anfang der weitern Bestimmung. Bedenken Sie ferner: ich sage, in diesem Sehen erscheint die Erscheinung als sicherscheinend. — Sage ich etwa: sie erscheint sich? Nein, so habe ich gesagt im ersten Kapitel; habe aber jetzt den Ausdruck näher bestimmt und verbessert. Ist also in dieser Sehe ihr Erscheinen? Keinesweges, sondern es ist bloß ein Bild ihres Erscheinens. Sie schwebt sich vor, selbst im Bilde, und zwar als ein erscheinendes; genau dies und nicht mehr liegt in der Sehe, die wir jetzt aber das Als befestigt haben. Giebt denn nun die eigentliche und wahre Urerscheinung A ein Bild von sich unmittelbar, was in Beziehung auf Gott sein würde Schema II. Bild des Bildes? Wer möchte es läugnen? Was aber liegt in diesem Bilde? Antwort: Nichts mehr, denn ihr Erscheinen, ihr bildendes Leben. Sie stellt sich dar als substantialiter seiend, mit dem Accidens eines bildenden Lebens überhaupt, und schlechtweg: gerade also: wie wir selbst beim Beginne des zweiten Kapitels dieses Bild waren.

Dieses ihr Sicherscheinen — (sehen Sie, wie darin Begriff und Anschauung, logisches Subjekt und Prädikat synthetisch vereinigt sind:) nimmt nun die subjekt-objektive Form an; und so wird denn eben dieses ihr Sicherscheinen zu dem letzten objektiven, dem Fakto, das da eben ist, und damit gut. Ein Bewußtsein, das nur in diesem Standpunkte steht, weiß nichts weiter, als daß es so sei: daß selbst dies wieder das Sicherscheinen der Erscheinung überhaupt ist nach den nothwendigen Gesetzen, die wir in der Form der Sicherscheinung gefunden haben, sehen nur wir ein, die W.-L.

Es kommt Alles darauf an, daß man diese Unterschiede fest fasse. Sie eben, und ihre durchgeführte Anwendung sind die W.-L., und wer diese nicht will, und ohne sie sich behelfen zu können glaubt, der will eben nicht die W.-L.

Giebt es denn nun ein Urbild der Erscheinung, Bild des

Bildes, Schema II.? Allerdings. Welches jedoch, etwa ein *unmittelbares* Bild ihres qualitativen Seins, wie wir im ersten Kapitel wollten? Nimmermehr! Sondern ein Bild von ihr, als einem *bildenden*: so, als *bildendes Princip*, nicht anders, erscheint sie sich im Urbilde. Bildet sie sich denn also ursprünglich ab? Ja freilich: nämlich als sich *abbildendes Princip*, und nicht anders. Da wo sie ursprünglich sich *anschaut*, schaut sie sich an als *seiend* — (in der That und Wahrheit, und als letztes) — ein solches *bildendes Princip*. Wir wissen durch *Denken*, daß sie auch dies nicht *ist*, sondern daß nur ist ein *Bild desselben*; und dies ist der Unterschied der W.-L. vom faktischen Wissen. Erscheint denn die Erscheinung *sich*, eben schlechtweg und einfach? Allerdings, nämlich, als ein sicherscheinendes Sein, und nicht anders. In ihrem qualitativen Sein aber, wie wir erst wollten, erscheint sie sich nicht *unmittelbar*; und dafür müssen wir eine andere Form suchen, die sich auch wohl finden wird.

Ich will diese Hauptsätze von allen Seiten deutlich machen. Wir haben im Vorbeigehen die leichtere Formel gebraucht: *die Erscheinung erscheint sich unmittelbar als Princip*. (Indem ich *nur* Princip sage, abstrahire ich um der Einfachheit des Vortrages willen von Etwas, das ich dann sogleich wieder aufnehmen werde). Dies ist die absolute Form der Sicherscheinung, und ausser dieser Form, und nicht stehend unter diesem Gesetze giebt es keine. Sichtlich ist Princip eine Synthesis des bloß formalen Seins, als der *Substanz* oder des Trägers, mit dem Lebenden und sich Wandelnden, dem *Accidens*, als dem Hinzutretenden zu diesem formalen Sein. So, und in dieser Gestalt ward die Erscheinung, so gewiß sie sich erscheint, sich subjektiv-objektiv, oder sichtbar, wie wir dies durch unsere Deduktion erwiesen haben. Dies bringt der absolute erste Blick mit sich; so haben wir die Subjekt-Objektivität weiter bestimmt: und über das Concresciren dieser Glieder darf man sich keine Mühe machen; sie sind *schlechthin* vereinigt.

Sollte nun, wie wir voraussetzen, noch etwas Anderes in der Erscheinung vorkommen, so müßte dies in diesem Grundse-

hen des Princips gesehen werden, und vermittelst desselben; das Princip müßte eben sein ein bestimmtes, und durch diese Bestimmtheit hindurch müßte das Andere gesehen werden, d. h. als aus der Bestimmtheit des Princips folgend, oder als ein solches Principiat, das ein also bestimmtes Princip geben müßte.

Diesen Satz hier angewendet, folgt daraus: was auch erschiene und gesehen würde, dessen Sichtbarkeit müßte dadurch vermittelt sein, daß die Erscheinung darin gesehen würde, als sein Princip, und dieses als ihr Principiat.

Satz: Schlechthin sichtbar, oder das, an welchem sich darstellt das absolute Sehen, wäre nur die Erscheinung als Princip; und alles Uebrige wäre sichtbar nur in dem Umfange ihrer Principheit.

Nun aber haben wir gar nicht gesagt: die Erscheinung erscheine sich als Princip überhaupt, sondern als sich erscheinendes Princip: nicht Leben überhaupt, mit ihrem Sein vereinigt, was wir ja nicht behaupten konnten, sondern nur bildendes Leben, schematisirendes, und zwar gehend auf sich selbst. Durch dieses bildende Princip hindurch nur, und vermittelst desselben wird alles weiter angeschaut: es ist Nichts sichtbar, als das durch das bildende Princip Gebildete.

Nun ist, wie wir vom Standpunkte der W.=L. aus wissen, die Erscheinung keinesweges an sich bildendes Princip, sondern ein solches bildendes Princip ist bloß ihr Bild oder das Schema II. Die Anschauung des wirklichen Sichbildens ist darum nur das Bild eines Sichabbildens, jenseits, das freilich in der That nicht ist; also offenbar Schema III.

Ich verspreche mir, Sie tiefer in die eigentliche Ansicht der W.=L., als mir vormals je gelungen, hineinzuführen durch folgende Untersuchung. Was, falls Ihnen bisher die Sache noch dunkel und verworren gewesen, sie Ihnen dunkel gemacht hat, ist Folgendes. Die Erscheinung bildet sich, als sich bildend, als ein sich bildendes und erscheinendes Princip. Das erste giebt Schema II.; das zweite Schema III. Die Worte lassen sich merken, ihren tieferen Sinn muß man eben selbst hineinlegen. Wie ist denn nun das Bildsein in dem ersten Sichbilden und in dem

zweiten innerlich verschieden? Ist es denn nicht immer Bild, und höre ich nicht immer dasselbe Wort? Es sei im zweiten bildendes Princip, sagten wir: doch sei es auch dies nicht wirklich, sondern im Bilde, durch sich gebildet, von welchem Bilde als Princip die Erscheinung = A doch wieder das bildende Princip ist: also Princip des Princips, Bild des Bildes, immer wieder nur dasselbe? — Dies, sage ich, ist's, was uns den Blick wohl verdunkelt haben kann. — Wie wäre es, wenn ich sagte: im ersten Bilden des bildenden Princips kann freilich die Erscheinung A nicht anders gedacht und gebildet werden, denn als Princip; wir, die Beschauer, tragen nach dem Gesetze unseres Anschauens dies Bild nur hinein, in der That aber ist es nicht wahr! — Und so will ich denn sagen, denn so verhält es sich wirklich. Denken Sie sich die Sache so: Wie die Erscheinung ist, so ist ihr Sicherscheinen, ihr Bild: denn sie ist schlechthin ein Sicherscheinen: eben so wie, so gewiß Gott ist, sein Bild, d. i. die Erscheinung selbst ist. Es tritt darum zwischen das Sein der Erscheinung A und ihr Bild (Schema II.) durchaus nicht ein eine Lücke, die erst durch eine Thätigkeit, durch ein besonderes Principsein auszufüllen wäre: sondern die Erscheinung führt in ihrem Sein ihr Bild schlechthin bei sich, so wie Gott in seinem Sein sein Bild schlechthin bei sich führt. Und so ist denn die Erscheinung in diesem ersten Sichbilden durchaus nicht Princip, oder handelnd, oder des Etwas; dies ist das reine Sichbilden, oder, wodurch man noch mehr dem Mißverständnisse vorbeugt, das reine Bildsein von sich.

In diesem Verhältnisse der Erscheinung zu sich findet nun kein Wandel, Veränderlichkeit, Vermehrung oder Verminderung Statt; sie ist schlechthin, in der Form des göttlichen Seins, formaliter und materialiter absolut, wie Gott selbst ist: die wahre dauernde, ewige Einheit in der Erscheinung.

In diesem Urbilde von sich selbst ist nun die Erscheinung abgebildet als bildendes Princip. (Es ist uns immer darum zu thun, den Gegensatz zu zeigen zwischen den beiden Bildern). Offenbar wird das Bilden subjekt-objektiv; also auf dem Bilden haftet das Subjekt, die Sehe, d. h. auf der That desselben.

Nun aber ist ferner nicht ein Bilden überhaupt, sondern ein Bilden der Erscheinung, als des Seienden, des logischen Subjekts zum logischen Prädikate des Bildens. Das Bild des Seienden ist Eins, die Einfachheit des Objekts, das nicht mehr ist, denn eben Objekt, wie wir schon oben eingesehen haben. Das Bild des Handelns ist eine durch ein Mannigfaltiges fließende Linie, wie man, da von einem unmittelbaren Bilde die Rede ist, eben nur durch das Hineinversetzen in das Bilden, d. i. durch unmittelbare Anschauung inne werden kann. Für die Sehe darum, die wir beschreiben, ist ein absolut Einfaches, das zugleich immerfort wandelt, unbeschadet der Einfachheit seines Seins: denn beides ist durchaus also gesetzt: eine Substanz, mit dem Grundaccidens und Hinzutreten des Lebens, welches selbst angeschaut wird, als eine Mannigfaltigkeit, ja Unendlichkeit wandelnder Accidenzen. Daß, wenn das Eine Seiende als Princip angeschaut wird, dies also erfolgen müsse; daß darum zwischen die absolute Einheit des Seins und den Wandel das Princip, auch als Eins, aber eben das Mannigfaltige, und Quell desselben eröffnend, als vereinigendes Glied in die Mitte tritt, ist klar. (Merken Sie dies, als einen Theil der nothwendigen Belehrung, ungeachtet es hier nur im Vorbeigehen angeführt wird, um etwas Anderes daran zu zeigen). So sieht es aus im seienden Bilde der Erscheinung von sich selbst. Nun bedenken Sie und halten Sie daran die eigentliche Beschaffenheit der Sache, die ich hingestellt habe.

1) Es liegt darin ein formales Dasein der Erscheinung. — Ist denn dies wirklich in der Erscheinung A, ohne das qualitative Sein derselben, und von ihm geschieden? Keinesweges. 2) Ferner liegt darin dieses Sein als Princip; und zwar wovon? Von dem qualitativen Sein. Aber wir haben ja vernommen, formales und qualitatives Sein sei in der That gar nicht geschieden. Also wird offenbar hier eine Vereinigung gebildet, die nicht nöthig wäre, ohne die Trennung, und der in der Realität Nichts entspricht. — Ferner: die Erscheinung ist gebildet als Princip: ist denn die Erscheinung in der That Princip? Nein, sondern Sein aus und an Gott. Woher kommt

uns nun dies? Vom Bilde schlechthin als Bilde: das Bild ist der absolute Schöpfer aller dieser Glieder. — Sie haben Alles gewonnen, wenn Sie die absolute Schöpferkraft des Bildes begreifen. — Was ist in diesem Bilde Schema II. abgebildet? Das Sicherscheinen der Erscheinung. Giebt es wirklich und in der That ein solches; entspricht darum unsrem Bilde eine Realität? Allerdings: denn die Erscheinung führt ihr Bild bei sich, sie ist schlechthin so wie sie nur selbst ist, auch ihr Bild. Giebt es aber in der That ein formales Sein und Principsein der Erscheinung? Nein: wo liegt darum dieses? Nicht in ihr, sondern in ihrem Bilde, welches sie, wie gesagt, schlechthin bei sich führt. Also das Was ist wahr, das Wie dagegen, die Form, ist reines Bildgeschöpf.

Machen wir diese absolute Schöpferkraft des Bildes ganz deutlich. — Ist denn die Erscheinung Princip ihres Bildes, so daß zwischen ihr bildloses Sein und ihr Sein im Bilde Etwas, eine Thätigkeit von ihrer Seite, in die Mitte träte? Wir haben gesehen: nein; ihr Sein führt das Bild schlechthin mit sich. — So sprechen Wir, eben auch schon den Hiatus machend zwischen Sein und Bild, da dies doch eigentlich die absolute Seinsform der Erscheinung ist. Wir können es selbst eben nicht anders denken, denn in dieser Spaltung und Unterscheidung von Sein und Bild, und die dadurch entstandene Lücke ausfüllen durch ein Principsein, sich Abbilden im Bilde. Denken eben ist ein Herabsehen, Darüberschweben über dem Gedachten, als dem Objekte, ein Bringen in die Subjekt-Objektivität. Also diese Form in ihrer Trennung und Vereinigung zugleich (das Urdenken der Erscheinung) ist es, welches jenes Bild mit sich bringt. Principheit, daß das Objektive (Sein) als Princip, das Subjektive (Bild) als Principiat angesehen werde, ist eben das Bindemittel der Trennung, die nur durch diese Form herbeigeführt wird. Sie ist darum auch der Schöpfer des bindenden Gliedes, weil sie ist der Schöpfer der Trennung. Sie selbst aber, die Form, ist schlechthin: sie schafft darum auch schlechthin jenes Verhältniß: die ganze

Synthesis der Zweiheit in der Einheit und aller daraus folgenden Glieder ist ein reines Geschöpf des Bildes.

Oder verschließen wir uns dieser Einsicht; lassen wir die Erscheinung wirklich und in der That Princip sein: so ist sie es qualitativ seiend, wie sie ist; und ist es wirklich und in der That. In unserm Begriffe aber stellen wir das bloße formale Sein, das ja auch Nichts ist, und das Princip, ohne wirkliches Principsein hin, im bloßen Bilde dieser Form, welches Alles der Wahrheit und dem Sein gradezu widerspricht. Das nämlich sieht doch wohl ein Jeder ein, daß ein Princip, ein todtes Sein, das weiter Nichts ist, als dies todte Sein, und das leben bloß könnte, kein wahres, reales Sein ist, sondern ein bloßer, durch Abstraktion entstandener Schatten und Bild eines Etwas am Sein, ausleerend und ertödtend das reale Sein selbst. Als ein Princip stellt inzwischen die Erscheinung sich dar; sie stellt sich darum dar im Bilde, und dieses Princip ist selbst wesentlich Bild und Geschöpf des Bildens.

Weiter zum Verhältnisse des Schema II. und Schema III. unter einander. Die Erscheinung erscheint sich als bildendes Princip. Dies kann für's Erste gefaßt werden bloß im reinen Begriffe, wie wir es dermalen fassen; so bleibt es einfach und todt, und es liegt in der That gar nicht vor ein Princip, sondern nur ein todtes Schema und Bild von einem Principe. Lassen wir das dermalen fallen und analysiren es nicht weiter, weil dies uns nur irren würde. Der Punkt wird zu seiner Zeit an die Reihe kommen. Oder es kann gefaßt werden in einem Sehen als wirklich, in der Anschauung, nach dem wirklichen Principsein gebildet; so wie wir oben diese Anschauung beschrieben haben. Es würde demnach darin angeschaut die Einheit des Wandels, und Wandel der Einheit. Wenn es nun so angeschaut würde, wäre dadurch das Princip, so wie wir dasselbe gefaßt haben, dargelegt, gleichsam wiederholt in seiner Selbstheit? Ich bitte: ein absolutes Princip, d. i. das, dessen Wesen darin besteht, daß es Princip, Grund einer Wirkung ist, kann durch keine Wirkung erschöpft werden. Jene Anschauung wäre aber immer die eines bestimmten Wirkens oder Handelns, also nicht des absoluten Princips

selbst: also nur ein Bild der **Form** eines Princips, gleichsam ein Exempel jenes unendlichen Princips eins, ein **Schema** und **Stellvertreter** der unendlichen. Da aber das Princip selbst nur Bild ist, Bild eines Bildes, und da dasjenige, **dessen** Bild das Princip ist, die Erscheinung nämlich, selbst auch ein Bild ist, demnach Bild eines Bildes von einem Bilde: Schema III. Das Princip ist unerfaßlich für jedes Bild; jeder Ausdruck und jede Anschauung desselben ist darum nur ein Exempel seiner Form. Dies wird für die Anwendung sehr wichtig werden.

Jetzt wird Ihnen näher einleuchten, wie Sein vom Bilde, und Bild des Bildes vom Bilde selbst innerlich verschieden sei. Wir müssen suchen, diese Klarheit fortdauernd uns zu erhalten; auf sie kommt es der W.-L. einzig an. Aller Irrthum ohne Ausnahme besteht darin, daß man Bilder für das Sein hält. Wie weit dieser Irrthum sich erstrecke, den ganzen Umfang desselben hat wohl zuerst die W.-L. ausgesprochen, indem sie zeigt, daß das Sein nur in Gott sei, nicht ausser ihm; daß darum Alles, was im Wissen vorkomme, eben nur sein könne **Bild**. Mit dieser, eben nur negativen und allgemeinen Erkenntniß wäre wenig gewonnen: aber die Bilder sind, daß ich mich so ausdrücke, von höchst verschiedenen Potenzen; dem Sein näher liegend, oder entfernter. Wir wollen Wahrheit: dies kann nicht heißen, wir wollen das Sein, sondern wir wollen allenthalben das dem Sein am nächsten liegende Bild. Wo liegt dieses im Wissen? Im wirklichen Wissen sind diese verschiedenen Grade der Bildmäßigkeit vereinigt und verschmolzen. Es kommt darum darauf an, jedem Bestandtheile seinen Grad und seine Potenz anzuweisen. Die W.-L. ist darum eine Analyse des ganzen Bildersystems in seinen Abstufungen und Verhältnissen: sie erfüllt demnach ihre Bestimmung nur, inwiefern sie eintritt in die Werkstätte des **gesammten** Bildersystems. Jetzt stehen wir am Eingange derselben, und es war darum nöthig, dieses recht einzuschärfen. Nur wer über diese Punkte mich verstanden hat, kann mich fernerhin verstehen, da aus diesen (noch abstrakten, unwirklichen) Grundbildern wieder neue Bilder entstehen sollen.

Es ist zur Analyse noch Folgendes nachzutragen. Die jetzt

als Grundsehe nachgewiesene Sehe ruht auf dem Principsein, der Thätigkeit. Es zeigten sich uns aber im vorigen Kapitel zwei andere Grundformen des Sehens: das Denken, liefernd den reinen Begriff: bloße, rein subjektiv-objektive Form: ferner die Anschauung, in der diese subjekt-objektive Form ein bestimmtes, qualitatives Sein annimmt. Offenbar giebt die jetzt eingetretene Sehe ein drittes, kein stehendes Sein, sondern bewegliches, fließendes Thun. So viel ist dermalen über sie klar. Was sie noch weiter herbeiführen möge, muß die weitere Untersuchung ergeben.

Mit ihr ist synthetisch vereinigt die erste Form des formalen Seins, welches, da dies der Grundsatz der Sehe ist, durch das Erstere hindurch gesehen wird. Daß in dem Thun das qualitative Sein der Erscheinung sich abbilden werde, ist vorausgesetzt in unserer ganzen Schlußkette: wie es jedoch zu einer stehenden Anschauung eines solchen qualitativen Seins, einem seienden Bilde, oder Bilde des Seins kommen solle, läßt sich noch nicht absehen, und wir müssen es erwarten.

Daß das formale Sein vorausgesetzt werde, und das Leben, der Wandel zu ihm hinzukomme (Form der Substanz und Accidens:) jenes das Dauernde, dieses der Wandel des Dauernden sei; also die absolute Synthesis der Substanz und des Accidens, haben wir gesehen: ferner, daß dieses Hinzutretende, das Principsein (das wirkliche) sei: daß darum diese beiden Synthesen durchaus vereinigt sind. Auch das Letztere nämlich ist eine Synthese; denn das Princip kann wieder nicht angeschaut werden ohne Principiat.

Es ergeben sich demnach folgende Sätze: 1) Jede Substanz ist Princip: denn nur als dauerndes innerhalb des Wechsels, der ihr nur als Princip zukommen kann, ist sie Substanz. 2) Demnach: das absolute Accidens für jede Substanz ist das wirkliche Principsein: denn nur ein solches ist in der Substanz begründet, und kann ihr darum in der synthetischen Einheit des Denkens beigelegt werden. Es erscheint auch hier wieder die obige Fünffachheit der Substanz mit seinem Accidens als Princip mit seinem Principiat, verbunden in der absoluten Einheit des

Sicherscheinens. — Aus der Empirie kennen wir die Substanz als ein Leiden: das muß sich weiterhin aufklären, daß dies eben eine Umkehrung des Verhältnisses zufolge eines Gesetzes sei. In unsern Principien, die wir mit Recht als Grundprincipien ansahen, liegt nur das Angegebene.

Wir haben damit unser zweites Kapitel beschlossen, enthaltend die Analyse des Sich überhaupt, als dessen Grundform die Subjekt-Objektivität durchaus in diesem Verhältnisse sich ergab: Eins, dem erscheint; Eins, das erscheint: beides dasselbe.

Bei näherer Ueberlegung fand sich, daß sie erscheint sich, als sich erscheinend. Daher Duplicität jener Grundform: in der Form des Denkens und Anschauens. Sie erscheint als erscheinendes, sich abbildendes Leben und Princip. Als: dies die Grundanschauung, in der alle übrigen enthalten sind. Hierbei bleibt es nun.

Bemerken Sie, wie unsere Lehre einfach geblieben ist, als das, wie sie sich angekündigt hat, als Analyse des einfachen Sich. Dieses Sich hat sich freilich getheilt in ein doppeltes Sich: im Sicherscheinen liegt nämlich, daß die Erscheinung sich erscheine, als sich erscheinend. Dieses hat seinen Grund in dem Trennenden der Form des Bildwesens, indem im Denken das Formale, in der Anschauung das Qualitative, beides abgesondert heraustritt. Durch Einsicht in diese Form des Bildes erhalten wir darum die Einsicht, daß beides doch Eins ist, ein Sicherscheinen, was im Bilde heraustritt als ein Doppeltes, durch ein neues Mittelglied, das Als, vereinigt.

Achten Sie ferner auf unsere Lehre, wie sie in dieser Einfachheit sich behauptet. Es ist klar: wie wir das Sich sich spalten ließen in unserer vorliegenden Form, so müssen wir irgend ein in dieser neuen Form liegendes Glied wiederum sich spalten lassen, auf dieselbe Weise, durch das Bildwesen: und es läßt schon jetzt mit Sicherheit sich voraussehen und ist schon oben angedeutet, daß dies das Mittelglied, das Als, oder das Princip sein werde. — Zum äussern Hülfsmittel dieser Aufmerksamkeit auf unsern Fortgang gebe ich Ihnen Folgendes. Eigentlich hat das einfache Sich, das wir der Analyse stellten, sich gespalten in

fünf Glieder. Nach dieser Analogie, und falls dieser Fünffachheit überhaupt ein Grundgesetz zu Grunde liegt, wie sich dies schon jetzt gar wahrscheinlich macht, wird das neue Glied, das jetzt der Spaltung ausgesetzt wird, sich wieder theilen in fünf Glieder, welches, da ja die ersten fünf Glieder als Grundlage bleiben, gäbe eine zusammengesetzte neue Fünffachheit der Fünffachheit. Wer nur irgend eine vorläufige Kenntniß von der W.-L. hat, weiß, daß es ihr hauptsächlich ankommt auf die Einsicht in eine gewisse Disjunktion, die zugleich in einem Sinne ist fünffach, in einem andern unendlich; und wer meine Vorträge kennt, — daß ich stets die meiste Mühe darauf gerichtet habe, diesen Disjunktionspunkt Ihnen recht klar darzustellen. Von der Unendlichkeit haben sich schon oben in der Betrachtung des Begriffs eines absoluten Princips Spuren gefunden. Es möchte darum dieser Begriff des Princips wohl der gesuchte Disjunktionspunkt sein, und die Anschauung dieses Princips die Zwiefachheit der Spaltung setzen. Merken Sie darum recht auf, und arbeiten Sie mit mir, daß Ihnen dieser klar werde, und geläufig. Er ist der Einheitspunkt der W.-L. Wer diesen in der Gewalt hat, kann nach Belieben die W.-L. nach allen ihren Richtungen hin sich construiren.

Mit Gewinnung dieses Punktes ist eben darum auch die W.-L. in ihrem lebendigen Fortschreiten und Herabsteigen zu Ende. Bis jetzt sind wir herabgestiegen; die Lösung der vorhin angegebenen Aufgabe ist auch noch ein Herabsteigen. Daß es sodann zu Ende ist, kann ich sagen: es bedarf dann nur noch der ruhigen Analyse der in ihrem Wesen gegebenen fünf Hauptpunkte, und der weitern Vergleichung und Beziehung derselben aufeinander, die sehr lange fortgesetzt werden, aber auch in ihren Hauptpunkten abgebrochen werden kann. Darum kann die W.-L. sehr kurz vorgetragen werden; denn sie hat eigentlich nur die drei Kapitel; was ihr zum großen Vortheile gereicht, und was eine Hauptfrucht meines unablässigen Ringens nach Einfachheit und Klarheit in derselben ist.

Kapitel III.

Erster Abschnitt.

Das Kapitel ist lang; also Abschnitte, um nicht den Vortheil der Eintheilung zu verlieren. Nach welchem Eintheilungsgrunde wir sie machen, wird sich zeigen müssen.

Die Sicherscheinung zerfällt in ein formales Sein, welches Princip sein soll des qualitativen Seins der Erscheinung. — Das Princip also muß erscheinen: wie ist eine Erscheinung des Princips möglich, oder ein Schema III.: überhaupt: wie ist ein Schema III. möglich?

Ich bemerke der Form des Vortrags wegen noch dies. Wir hielten im ersten Kapitel die Erscheinung der Qualität für Schema II., indem das einfache Urbild in die subjektiv-objektive Form eintrat. Im zweiten sank sie zu Schema III. herab: und zwar dadurch, daß ein neues schematisches Mittelglied, das Princip, eintrat, welches durch seinen Eintritt ihm den Rang nahm, und es herabsetzte. Jetzt gehen wir demnach an die Frage nach einem Bilde des Princips, Schema III.; wobei es leicht sein könnte, daß da wieder ein neues Glied sich einschöbe, und so die Qualität abermals tiefer herabgesetzt werden müßte: oder auch — wie man es gleichfalls ansehen könnte, daß das aufgegebene Bild des Princips sich theilte in mehrfache Bilder.

Heute wollen wir diese Untersuchung vorbereiten, Stoff geben: Das innere (qualitative) Wesen der Erscheinung kann nicht erscheinen ausser als Principiat, Produkt, der Erscheinung selbst, als des Princips. Ich setze hinzu: nach der Bemerkung, die wir schon früher im Vorbeigehen gemacht haben; als solches kann es auch nicht erscheinen; denn das Princip ist durch kein mögliches Produkt zu erschöpfen, sondern es ist ein unendliches dafür. Die Aeusserung ist nur ein Accidens, das zu dem Principe hinzutritt, welches absolut als Princip gedacht ist, und in jeder Aeusserung, wenn man eine unendliche Reihe derselben setzte, Princip bleibt, wie es ist, noch zureichend für eine Unendlichkeit:

das Verhältniß des Accidens zum Principe bleibt in aller Unendlichkeit dasselbe, und wird niemals angegriffen oder geändert.

(Ueberzeugen Sie sich davon scharf. Es befinden sich seichte Begriffe im Umlaufe von einem allmäligen Näherkommen dem Unendlichen, einem Anfangen und Fortsetzen, dasselbe auszuschöpfen. Diese Begriffe gründlich los zu werden ist hier der Ort; auch dürfen wir sie gar nicht beibehalten, ohne uns das Verständniß des Folgenden zu verschließen).

Ein absolutes Princip ist dasjenige, welches nach jeder möglichen Aeusserung sich schlechthin äussern kann. Dies kann es nun nach vollzogenen unendlichen Aeusserungen eben so in's Unendliche fort: nach jeder Unendlichkeit ist die Unendlichkeit immer noch ganz, und nicht berührt. Keine mögliche Aeusserung benimmt darum Etwas der Unendlichkeit des Vermögens. (Hat man gedacht, die Kraft nutze sich nach und nach ab; dann hat man kein absolutes Princip, sondern eins mit einem endlichen Maße von Kraft).

Verhält es sich nun so, so tritt in allen unendlich möglichen Aeusserungen des Princips bloß heraus ein leeres Bild der Form eines Princips — eben das Principsein rein und schlechtweg, und der Charakter der Absolutheit geht verloren. Nach uns aber hat das Princip, als absolutes Princip, seinen Gehalt: es ist eben Bild der Qualität der Erscheinung. Als solches tritt es in keiner möglichen Aeusserung, wie wir sie dermalen aufgestellt haben, heraus. — Und so wird dann die Erscheinung ihrer innern Qualität nach überhaupt nicht sichtbar, oder die Erscheinung erscheint nicht als sich erscheinend.

Doch muß sie es; denn es ist schlechthin gesetzt, daß die Erscheinung sich erscheine ganz und unverfälscht, wie sie ist. Es würde auch ausserdem nicht einmal das Princip, noch die formale Aeusserung desselben Statt finden.

Es folgt darum aus der aufgestellten Unmöglichkeit nur so viel, daß sie nicht in dieser Form, sondern in einer andern erscheinen müsse. — (Es trifft darum unsere Vermuthung ein, daß ein neues Bild sich hier einschiebt).

In welcher Form nun? bleibt dem Denken überlassen: Ich

sage, das Qualitative müßte erscheinen als Gesetz der Principheit; dem Principe, das an sich gar keinen Gehalt hätte. Bei absoluter Freiheit. Jetzt bekommt es diesen Gehalt, so bleibt es auch Princip.

Diese Gestalt des Gesetzes muß es sich selbst geben: es muß, als absolutes, unsichtbares Princip, eintreten, um faktisches Princip zu werden sichtbar: — eine freie Welt, eine Gesetzes-Welt; beides als Bild des absoluten Princips. — Merken Sie dies indessen, bis wir es näher erforschen.

Dies zur Vorbereitung. Jetzt ernstlich zur Sache. Wir kennen die Sätze: die Erscheinung erscheint nicht, sie erscheine denn sich als erscheinend, d. h. in ihrem Erscheinen, wie sie innerlich ist, muß zugleich mit erscheinen, daß sie es ist, die da erscheint: das formale Sein neben dem materialen. Aber sie erscheint als erscheinend, heißt, sie erscheint als Princip. Nur als Principiat des formalen Seins, als des Princips dazu, kann das innere Wesen der Erscheinung erscheinen. So steht bisjetzt der Satz: (dies ist vielleicht die populärste Formel).

Jetzt haben wir gesehen, und wollen es noch auf eine andere und tiefere Weise einsehen: auch auf diese Weise kann die Erscheinung ihrem innern Wesen nach nicht erscheinen. (Es liegt ein Widerspruch gegen andere Sätze, darum eine Unmöglichkeit in dem aufgestellten Grundgesetze. Dieser Widerspruch und seine Lösung führt weiter).

Auf eine tiefere Weise. Wir haben nämlich oben um der Kürze willen ein Glied übersprungen.

Ich sage: erscheint die Erscheinung als Princip, so erscheint sie als absolutes und selbstständiges Sein. Denn im Princip liegt es, daß es sich äussere schlechthin aus sich, von sich, durch sich, (daß es absolute Causalität seines Seins und seiner Accidenzen sei). Sie erscheint darum hiernach nicht als Erscheinung, als Bild, sondern als Sein, als Ursprüngliches: die Erscheinung erscheint demnach überhaupt nicht.

— Saß: die Erscheinung kann nur erscheinen als Princip; denn nur so ist ihr formales und qualitatives Sein, die durch ihre Sicherscheinung getrennt wurden, vereinigt.

— Gegensaß: die Erscheinung kann nicht erscheinen als Princip; denn es erschiene sodann nicht die Erscheinung, ein Bild, sondern es träte in die Erscheinung das Bild ein als selbst die Sache und das Wesen. Die Erscheinung erschiene darum in ihrer Form unrichtig.

Wo ist der Saß des Widerspruchs? Princip giebt den Begriff des Wesens, und vernichtet in sich den Bildcharakter: Bild ebenso negirt das Wesen. Es ist ein völlig sich aufhebender Gegensaß. Beide Säße müssen jedoch als absolute Geseße der Sicherscheinung gelten. Wie lassen sich beide vereinigen?

(Regel der Vereinigung: frei sie denken, und im Denken analysiren, ihre Denkbarkeit erschöpfen: trifft man das Rechte, so ergiebt sich die Evidenz).

Die Lösung übrigens hat keine Schwierigkeit: wir dürfen beide Säße nur neben einander ordnen: — Die Erscheinung muß als Princip erscheinen: dabei bleibt es. Dieses ganze Verhältniß muß nur auch wieder erscheinen, nicht als wahrhaftig, sondern als Bild. Gerade dasjenige, was wir jeßt wissen: die Erscheinung ist nicht Princip, Leben oder des Etwas, sondern sie ist ein in sich todtes Bild des absoluten Seins; Princip ist sie nur im Sicherscheinen, im Bilde, das sie von sich selbst hinwirft: — diese Einsicht soll in dem von uns objektiv anzusehenden Sicherscheinen der Erscheinung eben also eintreten. Die Erscheinung soll allerdings und muß erscheinen als absolutes Princip von sich, aus sich, durch sich, also als Wesen und Realität. Es muß ferner nur auch erscheinen, daß dieses ganze Verhältniß nicht wahr und real ist, an sich, sondern daß es nur ist Bild, und zwar Bild des Bildes: weil ein Bild des Bildes, ein Sicherscheinen des Bildes schlechthin nur möglich ist auf diese Weise. —

Der Widerspruch scheint gehoben, wenn wir nur das neue Glied recht verstånden, durch welches er gehoben ist, und wenn wir ihn nicht vielmehr recht innig in dasselbe aufgenommen hät-

ten. Die Erscheinung erscheint sich, heißt hier, wie überall: sie wird sich subjektiv-objektiv in einer gewissen bildlichen Form. Sie erscheint sich als Princip, heißt: sie wird sich subjektiv-objektiv als absolut Erstes, Reales, hinter dem ein andres Princip gar nicht ist; also durchaus nicht als Bild. Sie erscheint sich als Bild, heißt dagegen: sie wird subjekt-objektiv als Zweites, Abhängiges, und durchaus nicht als Princip. Beide Erscheinungsformen sind darum durchaus entgegengesetzt, und schließen sich aus. Ist die Eine, so ist die andere nicht. In einander kann die Vereinigung nicht sein. Sie müßte darum auseinanderfallen.

Wie läßt sich dies denken? — Versuchen wir es so: irgend ein Produkt der Erscheinung = x müßte sein: dieses müßte subjektiv-objektiv werden, als Princip; und so subjekt-objektiv geworden, — dasselbe in dieser Gestalt, sodann als bloßes Bild erscheinen. Ich sage: als Princip, und setze diesen Punkt zuerst. Denn nur als Princip erscheint die Erscheinung: daß dieses ganze Verhältniß aber nur Bild sei, muß zu diesem ersten und schon seienden Erscheinen als Princip nur hinzukommen, damit darin die Erscheinung erscheine als Erscheinung, nicht als ein selbstständiges Wesen.

Analysiren wir dies genau. Daß auf diese Form Alles ankommt, daß sie so recht der eigentliche Mittelsitz der W.-L. sein möchte, ist aus dem Vorherigen wohl klar. Und nun kommt es mir besonders darauf an, daß Sie sie rein in der höchsten Abstraktion fassen. (Hinterher durch Nachweisung in der Fakticität sie klar zu machen, ist sehr leicht: aber um selbst diese Nachweisung zu verstehen, und zu wissen, worauf man eigentlich zu sehen hat, muß man erst die reine Form gefaßt haben).

Die Urerscheinung A erscheint (nicht etwa objektiv; wie irrte man sich da, wenn man in der Stille ein Subjekt voraussetzte, dem sie erschiene, wie es freilich gewöhnlich geschieht, wodurch aber die W.-L. durchaus vernichtet wird: sondern) in reiner Einheit, als erscheinend: sie projicirt darum irgend ein qualitatives Bild = x; und zwar schlechthin nothwendig zufolge ihres Sicherscheinens. Ein Bild schlechthin geht aus ihr hervor,

dem vorläufig weder Subjektivität noch Objektivität, sondern Einheit zugeschrieben wird.

Dieses Bild erscheint als Princip unmittelbar, so wie es ist: es wird in dieser Gestalt subjektiv-objektiv; denn es liegt im einfachen Gesetze des Sich, daß die Erscheinung sich erscheine, und nur in der Form der Principheit sich erscheine. Damit nun (denn daß die Principheit das Principiat, und dieses vielleicht eine Sphäre, innerhalb deren es Principiat sei, in dem allgemeinen Bildersystem bei sich führen müsse, davon können wir dermalen abstrahiren): — ist die Forderung der Sicherscheinung der Erscheinung vollendet; in dem einfachen Gesetze, daß sie sich eben erscheine, liegt nicht mehr. Dies aber liegt in dem Gesetze, und dies erfolgt bis so weit, falls nur die Erscheinung ist, nothwendig. Bemerken Sie die streng nöthigende Gesetzmäßigkeit.

Kann man nun sagen: die Erscheinung erscheint sich: dieselbige Eine Erscheinung = A, welche das Bild x setzte? — Allerdings, das logische Subjekt dieses Sicherscheinens ist sie. Wir wissen es auch, daß sie sich erscheint. — Kann man dagegen auch sagen: sie erscheint sich als solche: nicht nur sie, sondern auch ihr Erscheinen, dergleichen ja das Principsein in x ist, erscheint sich? Wie es denn auch bei uns in der W.-L. der Fall ist. Nein. Sie erscheint sich als Ding an sich, das da Princip ist, als ein formales Sein mit diesem Charakter.

(Daher der Irrthum, daß man das Bild für die Sache nimmt, weil man eben aufgeht im bloßen Erscheinen. — Das Princip erscheint als die Sache selbst; aber es erscheint nothwendig so. Wie diesem Irrthum abzuhelfen sei, davon ist eben hier die Rede).

Wir haben nun ein wirklich vollendetes Sicherscheinen als Faktum, auf das wir ausgingen: ein vollkommen begreifliches Gesicht: — ein subjektiv-objektives Princip. Ohne seinen Exponenten jedoch und mit dem nachgewiesenen Irrthum. Der Fall ist nur complicirter derselbe, wodurch wir genöthigt wurden, das vorher als Schema II. angesehene qualitative Sein der Erscheinung zum Schema III. herabzusetzen, und die Erscheinung

als Princip dazwischen einzuschieben, wodurch Schema I. ganz an dem Gesichtskreise verschwand, und Schema II. in sich aufging ohne Exponenten: gerade so ist es hier.

Es ist auch klar, daß alles im Hintergrunde Liegende, das Produkt x, die formale Erscheinung als das Producirende, und Alles, was in unsern Vordergliedern liegt, darin verborgen wird; denn so gewiß ein Princip gesehen wird, wird Nichts jenseits desselben gesehen; mit seinem Gesichte ist der Gesichtskreis abgeschlossen.

Nun soll, eben um diesen Exponenten zu liefern, und den Irrthum zu berichtigen, dieses ganze Verhältniß erscheinen als Bild. — Ich bitte, was soll erscheinen? Offenbar dieses Gesicht des Princips selbst in seiner Vollendung, wie wir es beschrieben haben. Es soll erscheinen, heißt, es soll in einem Bilde, und schematisch sich heraustreten; (verwechseln Sie dabei die verschiedenen Standpunkte nicht:) in dieser Gestalt objektiv werden, für ein neues Subjektives, also für ein höheres und zweites Gesicht. — Das Gesicht, selbst subjektiv-objektiv, ist nicht mehr unmittelbar, sondern es ist in diesem ganzen Sein objektiv für ein neues Subjektives: Gegenstand eines neuen Gesichts, und so nur der Schatten und die Erscheinung des ersten Gesichts: nicht mehr lebendiges Sehen und Sein, sondern ertödtetes, als leeres Objekt eines Bildes hingestellt. (Diese Beziehungen werden gewöhnlich in ihrer Schärfe nicht gefaßt; doch kommt auf sie Alles an). — Zu diesem Bilde des ersten Gesichts soll nun hinzutreten, und damit sich synthetisch vereinigen der Begriff, daß es ein bloßes Bild sei, und nicht Wahrheit und Sein, kurz die von uns darüber entwickelte Einsicht. Ueber diesen Charakter, um dessen willen das ganze neue Gesicht ist, und über das Entstehen desselben bedarf es keiner weitern Frage: er entsteht schlechthin, wie nur dieses neue Gesicht entsteht.

Also Resultat: Unter dieser Voraussetzung, und für die Lösung des aufgestellten Widerspruchs mußte erscheinen eine (faktische) Erscheinung, gesehen werden ein Gesicht: das des Princips. Halten wir uns für's Erste lediglich an diese Form. Die Erscheinung und die Erscheinung der Erscheinung fällt auseinander. Beides kann nicht zugleich sein. Es ergiebt sich dar-

aus eine **Disjunktion entgegengesetzter Zustände** in der Einen Sicherscheinung der Erscheinung. Sodann: die Erscheinung (das Princip) ist für **ihre Erscheinung** Sache, Wesen; für die **Erscheinung der Erscheinung** dagegen Bild: das Bild aber ist **abhängig** vom Wesen, nicht umgekehrt. Also in der Disjunktion dieser Zustände ist die Erscheinung des Princips nothwendig vorauszusetzen ihrer Erscheinung als des bloßen Bildes.

Dieses Gesicht der Erscheinung als des **bloßen** Bildes wird nun, falls es sichtbar wird, sichtbar **schlechthin**; es macht sich eben selbst sichtbar, nach dem Gesetze, daß das Princip als Bild erscheinen solle.

Dieses **nochmals** sich Sichtbarmachen in einem Bilde eines solchen, das schon selbst ist ein **Gesicht**, ist nun ohne Zweifel das, was man meint, oder meinen sollte, wenn man spricht von **Reflexion**; und wir kommen nun auf ein bekanntes Wort. Das Reflektirende (das logische Subjekt in jener Formel: die Erscheinung erscheint sich als bloßes Bild —) ist das **Gesicht** selbst, nicht etwa ein vorgebliches substantielles Ich (die Erscheinung selbst vollzieht in sich jenen Akt der Reflexion). Wir haben unermeßlich gewonnen für die Tiefe der Darstellung, daß wir dieses aus der Reflexion wegbringen, und diese stellen über jenes. Dieses Gesicht reflektirt **sich**, d. h. es macht sich, das schon subjektiv=objektiv ist, in einem neuen Bilde seiner selbst nochmals objektiv für ein neues Subjektives.

Also **Eine** (faktische) Erscheinung reflektirt sich. — Inwiefern man aber sagen könne: **die** Erscheinung reflektirt sich: hängt ab von folgender Untersuchung, von welcher auch noch mehr, ja gewissermaßen Alles abhängt.

1) Schon oben ist gezeigt: aus dem Sicherscheinen der Erscheinung folgt nothwendig das Erscheinen derselben als Princip. Dieses **Sich** aber folgt auch, wie sie selbst, aus dem göttlichen Sein. Bis dahin geht darum das Seins=Gesetz der Erscheinung: das **muß** sein schlechthin und absolut.

2) Wie steht es dagegen mit der **Reflexion**? Ist diese auch nothwendig, und kann nicht nicht sein? Wir wollen uns nicht

übereilen. — Aus dem Sichererscheinen der Erscheinung als solcher folgt sie ebenso nothwendig, als aus dem Sicherscheinen das Erste folgt. Könnten wir darum das erste eben so schlechthin setzen, als das zweite, so müssen wir sagen, auch diese Form der Reflexion ist ebenso absolut durch das Seinsgesetz, als die Form des Princips. Aus dem Postulate der Wahrheit und Richtigkeit im Sicherscheinen der Erscheinung, die wir kennen, weil wir sie von unserm Standpunkte aus haben, folgt es. Aber können wir dieses Postulat selbst so absolut setzen und postuliren? Bisjetzt hatten wir dazu keinen Grund. Wir wollen es eben aus etwas Anderm ermessen! Die Form der Reflexion, die wir sattsam kennen, ist dazu gut. — Wir wissen: die Projektion der Erscheinung als Bild ist Resultat eines Lebens unter dem Gesetze. Zu dieser muß es gekommen sein, wenn die Reflexion möglich sein soll. Die Reflexion selbst ist nur weitere Bestimmung des Lebens, das schon vor derselben ist, und Leben ist: also in sich und durch sich. Die Reflexion ist demnach Offenbarung des Lebens, das zu seiner Vollendung ihrer nicht bedarf, ohne alles zwingende Gesetz.

Also: — zufolge der Reflexion, und diese gesetzt, erhält die Erscheinung ein absolut freies und selbstständiges Leben in der That und Wahrheit: nicht Erscheinung, sondern Grund der Erscheinung; (eben auf dem Gebiete der Reflexion). Diese Freiheit hat ein Gesetz der Freiheit; sie soll ins Werk gerichtet werden, damit Wahrheit sei, damit die Erscheinung als solche erkannt werde, und hinter ihr Gott. Umgekehrt: soll die Erscheinung als solche, und so Gott in seiner Reinheit erscheinen, so muß die Freiheit sein: denn nur das freie und selbstständige Leben kann sich reflektiren. Jenes Gesetz ist Realgrund der Freiheit. So gewiß die Erscheinung ist, so gewiß soll sie sich als Erscheinung erkennen; und so eine neue Form des Gesetzes. Nachdem jedoch in der Reflexion ein selbstständiges Leben sich gezeigt hat; so ist es begreiflich, daß wir dieses nicht einem Gesichte, als einem Zustande, und Accidens der Erscheinung, sondern der substantiellen Erscheinung selbst zuschreiben werden. Wir werden darum sagen: die Erscheinung reflektirt

sich. Die Bedingung kennen wir: sie muß sich erscheinen in einem faktischen Gesichte, als Princip und Wesen. Dieses, als zu Stande gekommen durch das absolute Gesetz, wird dabei vorausgesetzt.

Sie reflektirt sich, wenn nämlich überhaupt reflektirt wird. Wird reflektirt? Kann ich dies aus dem Gesetze sagen? Nein: also es kann reflektirt werden!

Die Erscheinung ist eingesehen worden als unter einer gewissen Bedingung, daß sie nämlich in einem faktischen Gesichte als Princip sich erscheine; — über deren Bewahrheitung wir Geduld haben müssen. — Bemerken Sie die ganze Veränderung unseres Räsonnements — in sich führend absolute Reflexibilität (nicht Reflexion): und ist dadurch realiter bestimmt worden durch ein ganz neues Merkmal. Dadurch hat sich nun unsere ganze Ansicht der Erscheinung geschieden in zwei Haupttheile und unsere Untersuchung in zwei Fragen: 1) Was folgt in ihr aus dem absoluten Gesetze? 2) Was kann in ihr folgen aus der freien Reflexion? Daß beides zusammenhängt, indem die Reflexion das nach dem Gesetze zu Stande Gekommene, als das in ihr abzubildende Wesen voraussetzt, ist klar. — Aber es könnte wohl noch eine dritte Frage geben. Setzen wir voraus, daß das Absolute als solches, und so die Erscheinung als solche erscheinen solle; so gehört die Reflexibilität, ohne welche jenes nicht möglich ist, durchaus selbst zum ursprünglichen Sein und Wesen der Erscheinung; und die Erscheinung als solche ist nicht ohne sie. Was aus dem Wesensgesetze folgt, ist daher durch die Reflexibilität, da sie das Wesen der Erscheinung umfaßt, bestimmt. Alles, was die Erscheinung ist, muß reflexibel sein. Ferner ist dadurch auch die Freiheit bestimmt: sie soll reflektiren. — Setzen wir darum die Frage ganz einfach: was folgt aus der Reflexibilität, als Wesensgesetz; wo diese Folge eine nothwendige ist; und als Freiheitsgesetz; wo die Folge eine bloß mögliche wäre: so haben wir Beides vereinigt, und die Aufgabe vereinfacht.

Wir haben damit eigentlich die Aufgabe gelöst: Wie erscheint die Erscheinung als Princip; indem wir ein noch Höheres

gefunden haben, als wir suchten, eine reale Freiheit der Erscheinung. Wir selbst von unserm Standpunkte der W.-L. aus erblicken sie als absolut reales und lebendiges Princip in ihr selbst. Als Reflexionsvermögen ihrer eigenen Erscheinung ist sie nämlich dieses. Alle Erscheinung der Principheit in ihr selbst wird nun von diesem Reflexionsvermögen abhängig, und darin befestigt sein.

Wir können darum den ersten Abschnitt des dritten Kapitels schließen, um uns zur Untersuchung der nächsten Aufgabe zu wenden: Was ist nun jene Reflexibilität, und was liegt in ihr? — Wir gehen zur Analyse der Reflexibilität, die ganz getreten ist an die Stelle des Sich, das wir vorher analysirten. Auch sie ist Sich, aber ein Sich mit Freiheit. Was aus diesem Charakter folgt, wollen wir eben sehen. — Zum Schlusse dieses, und zur Einleitung in's Folgende einige allgemeine Bemerkungen.

1) Die Einfachheit unseres Systemes bewährt sich auch hier. — Jene Formel des zweiten Kapitels: Sich ist verwandelt in Reflexibilität; ein freies Sich. Alles frühere nur Hinleitung zu diesem Begriffe. Mit dessen Analyse wird die Deduktion der W.-L. enden; wie Sie sehen, liegen darin die zwei Welten, die der Gesetzmäßigkeit, in welche die Freiheit selbst mit aufgenommen worden, und die der Freiheit selbst. Beide werden durch den Begriff der Reflexibilität bestimmt und weiter gestaltet.

2) Das Bisherige war schwer, damit das Künftige desto leichter werde. Dieses, als dadurch bestimmt, und daraus folgend, erläutert wieder Jenes. Aber das Erste muß man, so viel es hier nöthig ist, begriffen haben, indem man ausserdem zum Zweiten, und zu der Erläuterung, die man von demselben erwartet, durchaus nicht kommt.

3) Eine Hauptfrage für alle Philosophie, auf welche die wenigsten Systeme klar und unumwunden antworten, ist die: giebt es wirklich ausser Gott eine Freiheit, eine Selbstbestimmung aus sich, von sich, durch sich? Wir haben dieselbe schon ganz klar und unumwunden mit Ja beantwortet. Bringen wir jedoch damit nicht ein absolutes Aus-sich, Durch sich in die Erscheinung, die doch schlechthin nicht durch sich ist; also einen Wider-

spruch? Wir verlangen nur recht verstanden zu sein. Die Erscheinung ist allerdings frei; sie ist ein Leben überhaupt, nicht von sich, sondern durch Gott: selbst aber bestimmend dieses Leben durch sich. Sie ist darum in der letzten Bedeutung allerdings selbstständiger Grund von Etwas, das ohne sie durchaus nicht ist: aber von keinem Sein, da sie ja selbst dies nicht ist, sondern von Erscheinungen. So frei ferner ist sie nach dem Gesetze, das das Erscheinen Gottes ihr giebt: sie soll frei sein; und alle die Aeusserungen ihrer Freiheit, die durch das Gesetz bedingt sind, und in ihm liegen, sollen sein. Nur kann das Gesetz sich nicht durch sich selbst zur Wirklichkeit bringen; sondern die Verwirklichung liegt in der Freiheit. Die Freiheit ist darum eine lediglich formale: nicht Grund des Was, denn dies ist das Gesetz, sondern Grund des Daß. Eine Freiheit des Was, qualitativ, ist schlechterdings ungereimt. Ob sie überhaupt sei, oder nicht, hängt von ihr selbst ab. Was sie dann wird, und wovon der Grund, liegt im Gesetze.

Diese Freiheit ist nun nach ihrem Gehalte Reflexibilität und durchaus nichts weiter: Besinnungsvermögen über die durch das absolut (mechanisch) gebietende Gesetz herbeigeführte Erscheinung: also Grund eines gewissen Erscheinens der absolut gegebenen Erscheinung, welches Erstere sich eben, wenn nur die Form der Besinnung durch absolute Freiheit eintritt, selbst macht durch das Gesetz. Also Resultat der Freiheit ist eine bloße Ansicht dessen, was schlechthin ist und sich selbst macht. Wie nun das, was uns als Freiheit erscheint, das Wirken, das sittliche nämlich, (denn ausserdem, wenn uns das empirische Wirken auch als Freiheit erscheint, sind wir ganz im Irrthume:) und das Höchste, der Wille, denn doch auch nur sind eine gewisse bestimmte Form der Besinnung, werden wir eben nachweisen müssen. Grund aller Realität in der Erscheinung ist diese Freiheit; die eigentliche und einzige Wurzel des Realen in der Erscheinung.

Das logische Subjekt dieser Freiheit ist die Erscheinung im Sicherscheinen. Wie nun diese Freiheit an die vernünftigen Individuen komme, und denselben beigelegt werden möge, haben wir eben auch zu zeigen: indem ja noch überhaupt zu zeigen ist,

wie es zu einem Ich, und zu einer Spaltung desselben kommen möge. Jetzt haben wir den Satz: daß die Erscheinung eben frei sei, in seiner Grundeinheit eingesehen, und dies ist das Wichtigste.

Wenn dies nun so ist, daß die einzige wahre Freiheit der Erscheinung die sei, zu reflektiren: — so läßt sich dem Menschen nichts anmuthen, als sich eben vollständig zu besinnnen: dies aber läßt sich auch Allen anmuthen. Mit jenem hat er Alles. Es wird sich so finden, und ich bitte Sie, es wohl zu bemerken.

4) Zuvörderst machen Sie sich unser gesammtes Räsonnement deutlich durch eine Anwendung auf das ganze gewöhnliche Bewußtsein. Wir haben gezeigt: Ohne Reflexion erscheint das, was eigentlich nur ein Bild ist, als Sache, weil es erscheint als Princip. Kommt denn dieser Irrthum etwa wirklich vor? Ich habe gesagt, aller Irrthum besteht darin, daß man bloßes Bild für die Sache hält: den wahren Umfang dieses Grundirrthums zeigt die W.-L., indem sie das ganze Wissen ohne Ausnahme in Bild auflöst, und das Sein allein in Gott setzt. Daß nun gegen diesen Satz gehalten der Irrthum fast allgemein ist, ist wohl klar. Im Einzelnen: hat nicht Jeder unter uns sich alle die Tage seines Lebens für ein selbstständiges Sein gehalten? (Gewissermaßen, und in einem gewissen Sinne muß er auch, und soll er das; aber darüber können wir uns erst zu seiner Zeit erklären): da er doch ein Bewußtes, also sicher ein Bild ist, vielleicht ein auf sehr mannigfaltige Weise zusammengesetztes Bild. Sie sehen zugleich, daß dies um der Principheit willen geschehen; denn Sie haben alle die Tage ihres Lebens sich angesehen, als selbstständige Ursache. (Wenn Sie die Sinnenwelt auch als Sein ansehen; so kommt es eben daher, daß sie denselben Begriff des Principes von sich selbst aus, und indem dieselbe Ihrer Einwirkung widersteht, und als Selbstständiges erscheint, auf sie übertragen). Woher nun dieser und aller andere Irrthum? Daher, daß nicht reflecktirt wird! (Sie sehen darum, wie recht Schelling hat, der ein wirkliches Sein innerhalb des Bewußtsein haben will, die Reflexion an der Stelle, wo sie ihm ungelegen ist, sich zu verbitten). Wie geht es nun zu, daß der Irrthum eben ist, und sich selbst giebt, die

Wahrheit aber gar wohl nicht sein kann, und das Reflektiren unterbleiben kann? Antwort: Weil die Ansicht des **Princips**, als der Grund des Irrthums, durch das mechanische Gesetz der Entwicklung einer Erscheinung sich eben **von selbst macht**: die Reflexion aber **nicht von selbst** sich macht, sondern durch Freiheit vollzogen werden muß: daß **Reflexibilität** gegeben ist, nicht aber **Reflexion**.

a) Sie sehen, wie es sich mit jener Maxime verhalte, sich eben gehen zu lassen, um zur Wahrheit zu kommen! Sie ist ganz consequent, um mit Hochmuth blind, und im Irrthume zu bleiben: herrlich für die Trägheit und den Hochmuth.

b) Reflexion **durchsetzen** will die W.-L.; **Besinnung** der Besinnbarkeit vollständig vollziehen: reflektirte Reflexibilität in ihrer Ganzheit sein: als diese kündigen wir sie nun eben an, wir sind darum am Platze, wo dies ihr eigentliches Geschäft anhebt. —

5) Zu dem Uebersichtnehmen für's Folgende gehört, daß wir einen Satz, der streng die Kette unsers Systems schließt, und den wir oben nur kurz vortrugen, weiter auseinander setzen. Wir sagten: die Reflexibilität, oder die Freiheit, gehört zum **absoluten Sein** der Erscheinung: und dieses ganze Sein ist durch dieselbe begriffen. — Ist so sehr unser Ernst, daß wir durch die bloße Erschöpfung der Reflexibilität auch das **Wesen** der Erscheinung zu erschöpfen glauben.

Die Reflexibilität gehört zum Wesen: dies gründet sich auf den frühern Satz: das Absolute soll erscheinen **als solches**. Dies kann es nun schlechthin nicht durch einen bloßen **Mechanismus** des Sicherscheinens, sondern nur durch **Reflexion** auf denselben in seiner **Gegebenheit**, die ein Leben innerhalb des Lebens, und so **Freiheit** ist. Die Erscheinung **muß** darum frei sein, so gewiß das Absolute, **als solches**, in ihr erscheinen soll: sie ist nothwendig frei. (So muß der Satz gefaßt werden. Recht verstanden von der **substantiellen**, nicht accidentellen Freiheit, der allgemeinen Reflexibilität).

Gott macht sich nicht unmittelbar zum Erscheinenden, sondern nur mittelbar in und **vermöge** der Freiheit der Erscheinung: seine wirkliche Erscheinung ist ein Produkt der Erscheinung

selbst vermittelst der ihr zu diesem Behufe einwohnenden Freiheit. Er kann erscheinen nur in einem Freien.

Die Erscheinung ist darum schlechthin ein Freies: durch und an Gott, ein bloßes, reines Vermögen, zu erscheinen und sichtbar zu machen so Sich, wie Gott. Dieses ist ihr ideales Sein durch Gott. (Der Ausdruck wird sogleich deutlicher werden). Was sie noch weiter ist, ist sie durch sich selbst; Alles ist jedoch nur eine weitere Bestimmung ihres idealen Grundlebens. Dies ihr faktisches, oder wirkliches Sein. — Das ideale, durchaus kein wirkliches, sondern der Grund desselben: aber selbst begründet in dem göttlichen Sein: nur denkbar, nicht anschaubar, — und zwar durch ein Faktum, ein Wirklichwerden eines Vermögens, zu denken, in ihm selber. Weiter kann man über das ideale Sein hier sich nicht aussprechen.

Das ideale ist ein an sich durchaus nicht erscheinendes Sein, sonst fiele es in die faktische Anschauung: in sich verborgenes, wahrhaft geistiges und so Gott ähnliches Sein. Geistig = was nicht erscheint, sondern nur in sich selbst ist. Dazu kann der gewöhnliche Mensch sich nicht erheben; denn Erscheinendes und Seiendes ist ihm Eins. Ferner; den Unterschied zwischen dem Sein und der Erscheinung, d. i. demjenigen, was das Bildwesen aus sich dazu fügt, merkt man gewöhnlich gar nicht, weil man nicht zu Ende reflektirt. Nun erscheint zwar auch nach uns alles Sein: nämlich Gottes, und das ideale Sein der Erscheinung (das Letztere in der Aeusserung der Freiheit). Nur erscheint es nicht, wie es ist, die Erscheinung bringt das Ihrige mit hinzu. Diese Sonderung soll nun hier gemacht werden, damit Gott nach Abzug der Bildform in seiner ursprünglichen Reinheit erscheine. So erhellet recht die Freiheit als Grund der Erscheinungen, qualitativ genommen: indem jenseits ihrer Aeusserung durchaus keine qualitative Erscheinung ist. Ihrer Aeusserung zusehen, heißt darum allerdings sich in den Werdepunkt der Wirklichkeit stellen, der Schöpfung der Welt zuschauen, die hier nur eine andere Bedeutung bekommt, als gewöhnlich.

So ergiebt sich eine Disjunktion in der Erscheinung selber: entweder mögliches Princip; (als solches absolute Einheit):

oder *wirkliches* Princip; als solches Mannigfaltigkeit, ja Unendlichkeit. Hieraus folgt: 1) Gott fällt nicht in die Zeit, indem ja das *ideale* Sein seines Bildes nicht einmal hineinfällt. — Nur durch die Wirklichkeit reißt es sich los aus der Einheit, und giebt sich Preis der Zeit, als der Bildform der Wirklichkeit des unendlichen Princips. 2) Hier zeigt sich ein *Dualismus*, aber durchaus nicht des *Seins*, annehmend zwei Wesen, und Absoluta: dergleichen der gewöhnliche Dualismus fordert. — Wo kann von einem solchen die Rede sein? Durchaus nur in der Erscheinung, und zwar der *wirklichen*: in der Erscheinung als dem *Objekte* eines Subjektiven. Da denn doppelt: a) *Sein*, und *Erscheinung*: oder eigentlicher die Erscheinung des *Seins* (der *Begriff*) und die Erscheinung der Erscheinung, die *Anschauung*. b) Ferner zerfällt die Erscheinung in die doppelte Form des *idealen* und *wirklichen* Seins: der absoluten *Einheit* und unendlichen *Mannigfaltigkeit*; des *Ueberfaktischen* und *Faktischen*. 3) Daraus Definition des *Wirklichen*, als *Produkt der Freiheit*: als solches ist es schlechthin *sichtbar*; denn sichtbar ist eben die Erscheinung als Princip: in Aeusserung aber der *Freiheit* ist die Erscheinung wirklich. Alles Sichtbare ist demnach *wirklich*, alles Wirkliche ist *sichtbar*. Alles Wirkliche ist *Erscheinung* und nicht *Sein*. Wiederum: die wirkliche Freiheit steht schlechthin unter einem Gesetze des *Was*, und dieses *Was* ist das schlechthin unsichtbare, und ideale Sein. Allem Wirklichen liegt darum das ideale, unsichtbare, übersinnliche Sein zu Grunde, und wird sichtbar in demselben: nicht so *wie* es ist, aber *daß* es ist. So hängen die zwei Welten zusammen, und sind nicht eine ohne die andere. — Die Andern wollen entweder durchaus keine Geisterwelt; oder sie ziehen die Geisterwelt herab in die *Sinnenwelt*. — Probe der Wahrheit aber der Satz: Das Geistige hat keine Gestalt: es ist nicht *anschaubar*, nur *denkbar*, und zwar als das in dem Sinnlichen Erscheinende, der Grund und Princip desselben; das einzige Merkmal, unter dem es sich selbst darstellt.

6) So viel im Allgemeinen über die Reflexibilität als *Freiheit* als absolute Selbstständigkeit, Leben aus sich und von sich

der Erscheinung. Jetzt Einiges darüber, daß sie Reflexibilität ist, und besonders, wie durch die Reflexibilität das Wesen der Erscheinung bestimmt werde. — Hier im Allgemeinen und der bloßen Form nach. Das Besondere aufzuzeigen, ist sodann unsere Aufgabe im zweiten Abschnitte.

Wir standen so: Da in der Form des Sicherscheinens die Form des Princips liegt, so müßte die Erscheinung ein X projiciren, das unmittelbar subjektiv-objektiv wird als Princip. — Dieses müßte wieder reflektirt werden können in einem neuen Gesichte, als bloßes Bild. — Wird es wirklich reflektirt oder nicht? Ich weiß nicht. Wohl aber kann es schlechthin reflektirt werden. Es ist reflexibel nach dem absoluten Gesetze der Erscheinung. Es wird darum gleich, was wohl zu bemerken, nach dem Gesetze der Reflexibilität projicirt: nicht ein bloßes Projiciren eines X, sondern das Projiciren eines reflexiblen X. — Das Projiciren steht unter dem Gesetze der Reflexibilität, schlechthin, mechanisch, und muß demselben gemäß projiciren, ob es nun wirklich zur Reflexion jemals komme, oder nicht. Es möchte dadurch in der Sache viel geändert werden, wie sich bei der nähern Untersuchung zeigen muß; jetzt kommt es darauf an, daß wir den Satz in seiner Einfachheit einsehen. Die Disjunktion desselben, und grade diese, ließe sich hier noch nicht begründen — dies über X, — als das erste bis jetzt deutlich erkannte Grundprodukt der innern Principheit der Erscheinung. Das ist die Erscheinung nicht selbst, sondern ein von ihr losgerissenes Produkt. Der Satz der Reflexibilität hat aber in der Betrachtung über ihn unvermerkt sich zu einer höhern Allgemeinheit erhoben: die Erscheinung ist eben schlechthin reflexibel für sich selbst, wie sich versteht, als ein bloßes Bild; sie muß darum zum Behuf der Möglichkeit ein solches Bild von sich projiciren: projiciren, sage ich, nach Reflexibilität, als dem mechanisch darin wirkenden Gesetze; ein solches, sage ich, das erst im Reflexionsgesichte erscheine als Bild, darum im ersten Gesichte als Sache und Wesen selbst, das Reflexibilität wäre, und nichts Anderes. (Im Vorbeigehen: dies möchte nun wohl das bekannte, als gegeben vorgefundene Ich sein).

Ferner: der Satz: die Erscheinung ist schlechthin reflexi-

bel, gilt ohne Zweifel mit unbedingter Allgemeinheit; es muß schlechthin Nichts in ihr sein, das nicht reflektirt werden könne. (Sie muß sich durchaus durchsichtig sein. — Realisation desselben ist eben die W.-L. selbst). Aber wir haben eben gesehen: die Erscheinung projicirt, und sie reflektirt. Sie muß darum nicht bloß als seiend Bild, wie wir dies eben ausgesprochen haben, sondern auch als projicirend und reflektirend, sich reflektiren. Darum muß das Projiciren sowohl als Reflektiren gleichfalls ursprünglich durch das Gesetz der Reflexibilität bestimmt sein, und nach demselben einher gehen. Auch hier wird darum wieder die doppelte Disjunktion von Producirendem und Reflektirendem, und hier wiederum in Reflektirtes und Nichtreflektirtes vorkommen müssen. —

(Das Reflektiren des Reflektirens, in welchem letztern Projiciren und Projektion zugleich darin liegt, ist nun eben die W.-L.: Freiheit der Freiheit; Freiheit, sich über die Freiheit zu erheben, und sie selbst zu verstehen: voraussetzend daher das erste, einfache Reflektiren. — Es wird daher sehr begreiflich, warum die W.-L. so wenig Glück macht. Sie sollen in ihr reflektiren auf die Reflexion, und haben einfach noch gar nicht ordentlich reflektirt). — Es hat erhellet, daß in der Reflexibilität liegt eine Disjunktion des Gesichts, daß die angeführte Reflexion darum ist eine Mannigfaltigkeit von Gesichten, und zwar in einer aufsteigenden Reihe zu größerer Klarheit, Reinheit und Wahrheit, in welcher jedes Gesicht bedingt ist durch ein von ihm vorausgesetztes: von welcher Folge wir bis jetzt so viel einsehen. Die Projektion X muß sein, um reflektirt werden zu können als Bild. Diese Reflexion des X als Bild muß sein, falls die Erscheinung selbst reflektirt werden soll, als das projicirende und reflektirende. Es muß endlich reflektirt werden, daß diese Anschauung des Projicirens eben auch eine Reflexion sei, wenn die Erscheinung ihr gesammtes Reflektiren zusammenfassen, und ihre Reflexibilität ermessen soll, wie es die W.-L. thut.

Durch dieses Gesetz der Reflexibilität ist aber die Projektion der Erscheinung schlechthin bestimmt; sie muß darum in absteigender Reihe ein solches Bildersystem produciren, unter einander und

durcheinander bestimmt, und so, daß das Bildliche darin nur durch die aufsteigende Reihe der Reflexion abgestreift werden könne.

Unklarheit demnach heißt: Stehenbleiben im Bilde: Klarheit, Abstreifen des Bildes. Inwieweit dies sein könne, und wo es stehen bleiben müsse, wird sich zeigen. Irrthum ist nicht im Sehen, sondern nur im Urtheil, in der Subsumtion unter den Begriff. Dieses Gesetz der Reflexibilität für die Projektion wollen wir nun einsehen, und so uns in die Werkstätte des Bildens stellen. Nach diesem Gesetze besteht jedes Gesicht aus höchst verschiedenartigen Elementen von Bildwesen. In diese Elemente nun jedes Grundbild, die Sinnenwelt, wie die Vernunftwelt zu zerlegen, dies ist von nun an unsere Aufgabe, und dies kann uns gelingen nur durch Einsicht in jenes Gesetz.

Sie werden auch hier eine Fünffachheit vermuthen. Mag sein; aber hier ist noch Nichts genau darüber angedeutet. Es gehören dazu bestimmte Formeln, die wir erst suchen wollen.

Zweiter Abschnitt.

Das Resultat des Vorigen war: das Sicherscheinen ist Reflexibilität, Besinnbarkeit der Erscheinung, herbeigeführt also: die Erscheinung kann sich erscheinen nur als Princip; dann aber erscheint sie sich nicht als Erscheinung, sondern als Sache. Doch kann dieses nicht anders sein: soll sie nun doch als Erscheinung, als Bild sich erkennen; so muß sie in dieser vollendeten Erscheinung sich wieder erscheinen als Bild. Daher auseinanderfallende Bildzustände; Zweiheit der Gesichter, die durch einander bedingt sind. Sage mir, was liegt in dieser Sichreflexibilität = Sicherscheinen? Das gesammte System des Bewußtseins. Dies daraus herzuleiten, von nun an unsere Aufgabe.

1) Hier ergeben sich nun die eigentlich charakteristischen Untersuchungen der W.-L.; ihr durchaus überfaktisches Wesen, indem

sie aus jenem Gesetze heraus die Erscheinung sich gestalten sieht, ohne allen Rückblick auf Fakticität.

2) Dies Gesetz der Reflexibilität hat sich nun als ein Disjunktionspunkt gefunden. Gehen wir aber darauf ja nicht bedachter Weise aus, sondern wir müssen dazu genöthigt werden. Jetzt erscheint es noch als einfacher Punkt. Wir haben ihn eben zu durchdringen und zu umfassen in dieser Einfachheit. Hierbei verfahren wir nach einer mir bekannten Methode, von welcher ich vorläufig freilich nicht Rechenschaft geben kann.

Nochmals die Frage deutlicher: die Erscheinung ist Reflexibilität ihrer selbst: was wird durch dieses Vermögen gesetzt in die Erscheinung? Wie wird sie dadurch ihrem Wesen nach bestimmt, und wie fällt sie demzufolge aus im wirklichen Erscheinen? Machen Sie sich dies recht deutlich: 1) Die Erscheinung ist Erscheinung Gottes. Was sie als solche ist, ist sie eben durch Gott selbst. Dies ist offenbar nicht a priori einzusehen, sondern aus dem Erscheinen Gottes zu erwarten. Es ist das Reale in der Erscheinung. 2) Ist sie eben Erscheinung, nicht Gott selbst: was ist sie nun als solche, was setzt sie dadurch zu dem Realen zu? Sie ist Sicherscheinung, somit Reflexibilität; falls dies erschöpft ist, so kennen wir den Zusatz, die Form, in welche von ihr das Reale aufgenommen wird. —

Wir wollen das rein Formale des Realen vollständig erkennen. — Wir setzen daher voraus, daß es einen Begriff dieses Formalen gebe, der dasselbe, unabhängig von der Mischung und Konkretion mit dem Realen, darstelle, und daß dieser Begriff (der Reflexibilität der Erscheinung nämlich) die W.-L. sei. Nur auch unter dieser Voraussetzung läßt sich die Sonderung von Form und Quale bewerkstelligen. Im wirklichen Sicherscheinen der Erscheinung kommt Reales und Formales mit einander, ohne alle Spur der Verbindung vor: und dadurch ist eben das wirkliche Bewußtsein das wirkliche, das faktische. (W.-L. erkennt die bloße Form, nicht die Realität).

Welche Form wird durch die Reflexibilität der Erscheinung gesetzt? Als eben innig verschmolzener und in der Wirk-

lichkeit nicht zu trennender Zusatz zu dem Realen? — Bekannt ist von dieser Form der Reflexibilität bisher Folgendes:

1) Sie setzt, oder ist Freiheit der Erscheinung: reale Kraft und Vermögen der weitern Fortbestimmung des, durch ihr bloßes Sein aus Gott in ihr gesetzten Lebens. (Folge: die W.-L., indem sie daher nur aussagt, was aus einer möglichen Entwicklung dieser Kraft (der Reflexibilität) folge, und dieses, wie ihre Aufgabe ist, vollständig und erschöpfend aufstellt, sagt durchaus nicht aus, was da ist, sondern was sein kann. Sie ist, wenigstens in diesem ihrem Theile, durchaus nicht historisch).

2) Die Reflexibilität ist aber nicht unbeschränkte, sondern beschränkte Freiheit: zuvörderst nicht des Seins, sondern der Erscheinung überhaupt, also zu erscheinen, zu bilden. Darum nicht qualitative, (ein Sein und Schaffen), sondern formale. — Sodann insbesondere Freiheit zu reflektiren: ein Bild, das als Sache geschehen wurde, durch Freiheit sich sichtbar zu machen als Bild.

Dies ist der Grundbegriff der Reflexion: die Sichtbarmachung des Seienden als Bild. Bestimmt in diesen Akt haben wir uns nun hineinzuversetzen, und ihn bis in seine letzten Theile anzuschauen. (Unsere Aufgabe ist jetzt, was wir bisher obenhin, und im Allgemeinen gefaßt haben, genau und im Einzelnen zu fassen). Anmuthung: Attention auf den Reflexionsakt, oder eigentlicher auf ein Bild desselben, was sich uns machen wird. — Doch ist es nicht der Zweck, diesen selbst zu kennen, sondern zu sehen, was durch dessen Möglichkeit gesetzt sei, wie sie das Sein der Erscheinung durch sich bestimme. — Dies die nächste Aufgabe, wo das Neue an das Vorhergehende sich anschließt.

Reflexion setzt voraus die Intuition der Erscheinung als Princip, und so als Sache: und enthält darum diese Intuition selbst in sich als Bild. Die Reflexion geht darum, wie es wenigstens vorläufig scheinen muß, von der letztern aus: und diese ist ihr terminus a quo. Wir können darum jene nicht gehörig beschreiben, ohne zuvörderst die faktische Intuition zu beschreiben.

Ihr Wesen ist im Allgemeinen schon angegeben: die Erscheinung erscheint sich als Princip. So erscheint sie sich; also sie ist in jener Form zuvörderst subjekt-objektiv, beides in Einheit; sich selbst vorschwebend unmittelbar. — Das ganze Erscheinen als Princip ist ein Bild, worin Bildendes und Gebildetes schlechthin unzertrennlich: ihre Einheit und Beziehung ist ausgedrückt im Bilde selbst. Form der Selbstanschauung, absolutes Band alles Sehens und Grundform desselben ist eben dieses lebendige Zusammensein des Bildenden und Gebildeten in der Bildform. (Viele Worte thun es nicht, sondern Anschauung, lebendige, der man nachstreben mag: dies Verhältniß liegt schlechtweg im absoluten Sich: darin darum die Form der Anschauung: und so frage denn Keiner, wie sie wird: sie ist schlechthin, wie das Sich ist, welches ist, wie die Erscheinung, und wie Gott ist). — Aber es ist bloß die Form, sage ich, noch kein vollendetes und geschlossenes Gesicht, wie sich sogleich zeigen wird.

Diese Erscheinung erscheint sich nun, — es versteht sich in ihrer objektiven Form, indem sie in dieser überhaupt in diesem Sinne sich ein Gegenstand ist, — als Princip. Das Bild der Principheit ist ein Fluß; ein Mannigfaltiges, und zwar das Fließen der Einheit über das Mannigfaltige hinweg. Als ein solches Fließen würde sich nun die Erscheinung sichtbar, d. i. subjekt-objektiv. — Bemerken Sie: Ist denn nun dieses Mannigfaltige sichtbar, aufgenommen in die Sehmöglichkeit? Offenbar, weil das unmittelbar sichtbare Princip der Erscheinung es allenthalben begleitet. Es, das Princip, ist unmittelbar sichtbar: nun ist es Princip von a b c, und wird, da es unmittelbar sichtbar ist, in allen diesen als Principsein gesehen; und so wird denn vermittelst seines Principseins auch gesehen a b c. Das Principsein ist darum das vermittelnde Glied des Mannigfaltigen und des einfachen Sehens, und durch die Principheit wird das Mannigfaltige aufgenommen in die Einheit des Sehens. Es ist demnach die synthetische Einheit der Apperception, der Aufnahme in die Form des Sehens = die Subjekt-Objektivität. Diese synthetische Einheit ist die

Principheit auf doppelte Weise: theils, indem sie absoluter Grund der Einheit wie der Mannigfaltigkeit ist, da ihr Bild durchaus nur ist Fluß (Einheit) über ein Mannigfaltiges; theils, indem nur durch das Sehen der Einen Principheit in dem Mannigfaltigen, dessen Princip sie ist, dieses Letztere aufgenommen wird in die Form des Sehens. —

Dieses Mannigfaltige ist sichtbar nur unter der Voraussetzung, daß das Princip schlechthin gesehen werde, eben als das Eine. Es ist synthetische Einheit der Einheit, welche letztere zugleich und in demselben Schlage ist Einheit der Mannigfaltigkeit. Es ergiebt sich hier noch ein Grundsatz, der sehr hohes Licht über diese Materie verbreitet. Nicht wahr? Die Erscheinung erscheint schlechthin sich, ist subjektiv = objektiv: dies ist die Grundform ihres Seins, die darin bleiben muß bei allem Wandel, den Sie ihr zuschreiben. Setzen Sie: sie wandle; so bleibt sie in allem diesem Wandel subjektiv = objektiv, und nimmt den Wandel auf in diese Form. (Es kann in ihr kein Wandel sein, der nicht von Subjekt = Objektivität, d. i. vom Sehen begleitet sei: ihr Wandel ist schlechthin von Sichtbarkeit durchdrungen). Daher die absolute Vereinigung der Synthesis der Einheiten, und der der Mannigfaltigkeit: die Synthesis einer Synthesis, die Synthesis des Subjekts und Objekts als wieder der Synthesis eines Mannigfaltigen: die Fünffachheit, Mannigfaltigkeit und Einheit, Subjekt und Objekt, Alles vereinigt durch das Als ist die Form, die uns stets begleitet. Dies die absolute Form alles Sehens. Dieses ist darin selbst zergliedert, d. i. nach seinem Gesetze begriffen. — Eben das Verschmelzen dieses Alles zur Einheit einer Lebensbestimmung ist Sehen. Dies ist nun der eigentliche Triumph der W.=L., und die Probe, ob man sie versteht.

Erläuterung durch Vergleichung. Kant sagt, die Deduktion der Kategorien könne nur sein die Aufstellung der Gesetze der Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst, also eben der Reflexibilität. Er hatte dieses Alles nur empirisch reproducirend aus der Logik aufgefaßt: deßhalb sagte er, der Deduktion wolle er sich überheben, indem dies nur zu unnöthigen

Streitigkeiten führen würde. — Hätte er sich nicht überhoben! Die W.-L. ist nichts Anderes, als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduktion. — Jedoch, setzte er hinzu, wolle er das punctum deductionis angeben. Dies hat er gut gemacht; denn von diesem Punkte aus ist die W.-L. entstanden, und hat sich das in Kant abgebrochene philosophische Denken weiter fortgesetzt. Dieser Deduktionspunkt sei nämlich, das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können (d. h. dies eben sei die synthetische Einheit der Apperception).

1) »Muß begleiten können.« Dies Können steht am unrechten Orte. Die Möglichkeit des Ich denke begleitet nothwendig alle meine Vorstellungen, müßte es heißen. So erst bezeichnet der Satz die bestimmte gesetzliche Synthesis.

2) »Meine Vorstellungen.« Diese Bezeichnung zeigt durch Ueberspringung der Disjunktion von Vorstellung und Vorgestelltem (Bild und Gebildetem) die zu flache Reflexion; aber auch das Hervorbringen dieser Einsicht aus bloßer Reproduktion, nicht aus Deduktion. Das Mannigfaltige überhaupt meint er; für's Erste in einer Vorstellung oder Gesichte, diese Grundmannigfaltigkeit in der Einheit, und an der Einheit muß man zuerst auffassen, und die andere, die mannigfachen gegebenen Vorstellungen, in der Disjunktion betrachten nur als die weitere Bestimmung. Zu dieser zweiten Mannigfaltigkeit, die in jedem Sehen und seine Grundform ist, hat das Kantische Philosophiren sich überhaupt nicht erhoben: daher der Reinholdische Stoff, in welchem das Mannigfaltige gegeben wurde. — Also die Mannigfaltigkeit muß schlechthin begleitet sein.

3) Von der Möglichkeit des Ich denke. — Dies ist in vielen Stücken richtig: nicht vom Ich denke, sondern von dem, was durch die Reflexion sich darein verwandelt, von der bestimmten Reflexibilität, welche, vollzogen, wird Ich denke, müssen die Vorstellungen begleitet sein. — Anders wußte er nicht zu bezeichnen dasselbige, was wir setzen, und es nennen Subjekt-Objektivität: — und so heißt denn der Satz: die Subjekt-Objektivität muß die Mannigfaltigkeit begleiten; aller Wandel steht schlechthin unter jener Form. Sie ist

die absolute Synthesis der Synthesis der Einheit, und der der Mannigfaltigkeit. Und so hatte er denn in dem, was er meinte, ganz recht, daß durch diese Formel die transscendentale Einheit der Apperception, d. i. das innere absolute Wesen des Sehens schlechtweg ausgedrückt wäre; ferner, daß aus diesem Gesetze sich die Kategorien (die allgemeinen Formen alles Bewußtseins) ableiten lassen, d. i. daß sich zeigen lasse, alle diese Formen seien nur weitere Bestimmungen dieses Einen Grundgesetzes; wie wir grade dieses in der Fortsetzung thun werden.

Wir haben bisher dargestellt die Grundform des Sehens, die Eine allgemeine, absolute: W. d. E. w.; bleiben jedoch immer noch in dieser Untersuchung der Intuition, (um die Reflexion daraus kennen zu lernen).

Weiter: die Erscheinung erscheint sich als Princip. Denken Sie, daß dieser Fluß des Principseins fortgehe in's Unendliche. Ist darin das Sehen und seine Bedingungen? Subjekt-Objektivität im Mannigfaltigen ist eben die angezeigte Synthesis. Also es ist darin, in der ganzen Unendlichkeit: die Sehe begleitet das ihm stets sichtbar bleibende, und nie ihm sich entziehen könnende Princip zufolge der Subjekt-Objektivität hindurch durch seine Unendlichkeit. Wo in der Unendlichkeit des Wandels das Princip steht, ist die Sehe, weil das Princip Objekt ist zu einem von ihm unabtrennlichen Subjekt. Sie fließt mit fort in die Unendlichkeit.

Dagegen sage ich, was ganz etwas Anderes bedeutet: es ist unter dieser Voraussetzung kein Blick, kein geschlossenes Gesicht. (Ich setze voraus, daß Sie sich Alle dabei Etwas denken, und ungefähr das Rechte denken bei diesem Unterschiede. Ganz klar wird es freilich werden durch die fernere Behandlung).

Denken Sie sich dagegen, die Mannigfaltigkeit sei endlich und geschlossen; so ist die erblickte Principheit selbst geschlossen ruhend und vollendet in der Sehe. Die Grundsehe Subjekt-Objektivität fließt nicht mehr, wie es im ersten Schema der Fall war, hin mit dem Mannigfaltigen, nirgends sich selbst zusammenfassend; sondern sie ruht auf dem vollendeten Bilde einer vollendeten und geschlossenen Principheit. Auf dem Bilde der Princip-

heit, sage ich: die Principheit ist eben geschlossen und vollendet; und wird in dieser Vollendetheit gesehen, die nur im Bilde ist, nicht aber im wirklichen, unmittelbaren Sein, als welches vielmehr absolut fließend ist. Auf diesem Bilde nun ruht unmittelbar die Sehe, und der Fluß ist darum nicht in ihr, sondern nur in dem Bilde. Darum sage ich: sie ruht und fließt nicht, sie ist in sich zusammengefaßt, und wird so ein Blick oder Gesicht.

Als Zusatz und Erläuterung: 1) Dadurch wird das Objektive erst eigentlich ein solches, und die objektive Form, die wir bisher bloß äusserlich, in Beziehung und im Gegensatze mit der Subjektivität betrachtet haben, vollendet. Das Objekt wird im Bilde der Principheit, nicht im wirklichen Fließen, ein ruhendes und zu umfassendes in einer Anschauung, eines was ist, nicht wird. —

2) Wir hätten hiernach zuvörderst folgende Berichtigung zu machen: die Erscheinung schaut sich an im Bilde einer Principheit, keinesweges in unmittelbarer Principheit: denn dies gäbe keine geschlossene Anschauung. — Wir lernen ferner den oben aufgestellten Satz: das Sehen sei die Synthesis der Einheit mit der Einheit der Mannigfaltigkeit, — näher einsehen. Es tritt hinzu noch eine innere Einheit, die Geschlossenheit des Princips in seinem Bilde, wodurch die Einheit des Principes erst denkbar, und die ganze Synthesis geschlossen wird.

3) Ergiebt sich die Definition des Blicks oder Gesichts: es ist Geschlossenheit, Totalität eines Sehens; also eine nähere Bestimmung des letztern, als des Grundbegriffs: species zu genus.

Die Genesis eines Blickes oder Verwandlung des Sehens in ihn, hängt daher ab von der Geschlossenheit und Totalität des Mannigfaltigen.

Dies ist nun Ernst; und es bleibt dabei; ist Grundform schlechthin alles Blicks; aller organischen und innern Einheit eines Sehens. Dieser Satz ist von der höchsten Bedeutung. Die Selbstbeobachtung zeigt, daß das Sehen, was wir uns wohl zuschreiben, in einem solchen abstrakten Begriffe, wie wir uns auszudrücken pflegen, in der Wirklichkeit rein nicht

vorkommt, sondern sich scheidet in besondere Zustände und weitere Bestimmungen des Sehens, d. h. in Blicke. Unsere W.=L. will das Gesetz dieser Scheidung des Einen Sehens angeben; von einer Seite in unendliche Blicke, von der andern in eine Fünffachheit des Blicks: oder ohne Zweifel die unendlichen Blicke wieder zu erblicken in neuen Blicken. Alle diese können jedoch nur sein verschiedene Weisen der Entstehung und Genesis des Blicks überhaupt. Wie könnten wir aber gründlich diese Verschiedenheit, diese weitere Bestimmung des Gesetzes einsehen, wenn wir nicht erst eingesehen hätten die Einheit, das in Allem gleiche Grundgesetz des Sehens? — Daß eine solche Untersuchung der W.=L. eigen sei, wird wohl Keiner läugnen: ich setze hinzu, daß es mir auch früher nie gelungen ist, sie mit dieser Klarheit (die aus der richtig getroffenen Ordnung entspringt) anzustellen. — (Früher beschrieb ich diese Genesis also: das Sehen **bricht** sich, **hält** sich **an** in seiner Unendlichkeit, und wird dadurch erst wahrhaft objektiv).

Und nun ist es Zeit zur Beantwortung der Frage: **Warum** soll denn nun auch überhaupt ein Blick (Gesicht) sein, und es nicht eben beim Sehen bleiben? Wir wenigstens sind in unserer gegenwärtigen Ableitung dabei ganz willkührlich verfahren. — Es ergiebt sich von selbst, und ich ersuche Sie, es wahr zu finden. Nur unter dieser Bedingung ist **Reflexion** möglich: da sie ja sein soll Gesicht eines **geschlossenen** und **vollendeten** Blickes. — Das erste Sehen bestand eben darin, daß es sich durchaus nicht faßte, sondern ein abfließendes und im Flusse für sich freilich als formale Einheit **aufgehendes** Sehen war. Wollten Sie dieses reflektiren, so müßten Sie eben ein Stück daraus nehmen, und es so doch zur **Totalität** machen. — Nun aber setzen wir die Reflexibilität als **bestimmendes Grundgesetz** der Reflexion voraus: so daß dasjenige sonach, was unter unserer gegenwärtigen Voraussetzung die Reflexion schaffen solle, ihr **vorausgegeben** sein muß: eben die **geschlossene Totalität des Mannigfaltigen**. Also —

durch die Reflexibilität ist diese Geschlossenheit in der Totalität des Mannigfaltigen gesetzt: und sie ist selbst die Reflexibilität. — Durch sie der Blick, oder: sie ist eben selbst der Blick.

Analysiren wir genau, was die Reflexibilität herbeiführt, und was nicht; denn darauf kommt es hier an. Nicht Subjekt-Objektivität, nicht Principheit überhaupt; denn dieses liegt schlechthin im Sicherscheinen, wie wir es denn auch daraus abgeleitet haben, und ist das allgemeinere Grundgesetz, jenseits aller Reflexibilität, das erst durch diese weiter bestimmt wird. Aber durch jenes allgemeine Gesetz kommt kein wirkliches Sehen, vielweniger ein Gesicht zu Stande. — Kein wirkliches Sehen: wir haben nämlich oben einen Umstand übersprungen, den wir jetzt geltend machen müssen. Es wird immer vorausgesetzt, daß die Erscheinung auf eine bestimmte Weise Princip sei. Wie soll sie dies unmittelbar, da sie ja unendlich Princip ist? Daß aber durch das bloße Grundgesetz der Subjekt-Objektivität es zu keinem Gesichte komme, ist schon gezeigt; damit es wirklich dazu komme, bedarf es der Totalität. Diese liegt demnach in der Reflexibilität: also lediglich durch diese ist das ganze Faktum des Sehens, als solches; sie ist der absolut faktische Grund des Gesichts.

Dies durch die Totalität: was liegt darin? Zweierlei: Totalität in Absicht der Extension der äussern Gränze des Bildes. Das Mannigfaltige, als Mannigfaltiges überhaupt, ist irgendwo geschlossen. — Totalität in Absicht der Qualität, der innern Bestimmtheit; von den unendlichen Weisen, Princip zu sein, ist es die Erscheinung in diesem geschlossenen Gesichte, nur auf eine alle übrigen ausschließende Weise. —

Was bedarf es daher zur Realisation des Blickes? Nur dieser Totalität überhaupt in dem nachgewiesenen Sinne. Nur diese sonach liegt in der Reflexibilität; schlechthin nichts weiter: die Form des Blicks bedarf weiter keiner Grundbedingung, als des abgeschlossenen durchaus bestimmten Principseins in der Form der Subjekt-Objektivität. Kann es aber jemals eine solche Totalität überhaupt geben? Offenbar nicht, sie ist nothwendig in den beiden angegebenen Richtungen eine durchaus bestimmte.

Woher könnte jedoch eine solche Bestimmtheit stammen? Vom Ungefähr? Wie könnten wir in einem Systeme der Gesetzmäßigkeit das behaupten wollen! Also: — die Reflexibilität in Begründung eines Blickes ist noch weiter bestimmt durch irgend ein (uns noch unbekanntes) Gesetz, zufolge dessen die Totalität im Blicke immer grade eine also bestimmte wird.

Soviel über die wesentliche Form und Genesis des Gesichts, worauf es uns hier zunächst ankommt. Jetzt lediglich um der Vollständigkeit willen, und um Mißverständnisse zu vermeiden: was ist es nun, das angeschaut wird in dieser also zu Stande gekommenen Anschauung; was das Objekt, das der Blick eigentlich faßt und umfaßt? Nicht, daß ich gleich davon anhebe, die Principheit; denn diese ist bloß die synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit, wodurch der Blick überhaupt ein Blick wird, wie wir gezeigt haben: sie concrescirt mit der Sehe selbst im Blicke. Es bleibt daher nur die Einheit der Mannigfaltigkeit, und zwar einer stehenden, vollendeten, schlechthin der Sehe sich machenden: also eines sinnlichen Objekts; eines Dinges: die bekannte empirische Wahrnehmung.

Dies also beschriebene Gesicht ist schlechthin vor aller Freiheit durch die Reflexibilität als ein mechanisches Gesetz. Durch ein absolut wirksames Gesetz wird die allgemeine Form des Sehens zu einem solchen faktischen Blicke. Also diese Anschauung macht sich, wie die Erscheinung ist, und ist mit ihr gegeben schlechthin: gehört zum absoluten, reinen Sein derselben; der ganze Blick, und zwar ein bestimmter Blick von einem durchaus gegebenen Inhalte. Ein solches faktisches, durchaus bestimmtes Bewußtsein ist die Erscheinung schlechthin, ohne alles Zuthun der Freiheit, so wie nur sie selbst und wie Gott ist. So wie wir oben sagten: wie nur die Erscheinung ist, ist sie ein Sich: später absolut als Princip sie faßten: so sagen wir jetzt, sie ist ein durchaus bestimmtes Bewußtsein. — Dies unabtrennlich von ihrem bloßen Dasein, abgesehen von aller Freiheit.

Sie ist ein solches; als absolut nothwendige Reflexibilität, und ein durchaus bestimmtes, weil es nicht unbestimmt sein kann. — Diese Einsicht ist höchst bedeutend in Beziehung auf

die Naturphilosophie. Diese setzt sich dem Idealismus besonders darin entgegen, weil sie glaubt von dieser Lehre, alle Bilder werden mit Freiheit entworfen. Nein: sie sind eben schlechthin, wie nur das Bewußtsein ist. Es wird sich zeigen, daß diese Sphäre die Natur, die Sphäre der vorausgegebenen Wirklichkeit umfaßt: nur nicht Dinge an sich, die einzelnen: jedoch dies will die Naturphilosophie auch nicht. — Sie sind, wie das Wissen ist, und schlechthin gesetzt durch dasselbe, und dieses durch sie gesetzt. So weit dürften wir wohl einig sein mit den Naturphilosophen. Nun fragt sich's, nach welchem Gesetze ist dies so? Ueberhaupt ein Gesetz dafür ist allerdings zu setzen. Wir sagen a) im Allgemeinen: Es ist durch das Gesetz der Reflexibilität, weil reflektirt werden soll und kann. Dies aber nur zu verstehen und als möglich zu setzen, davon sind Jene sehr weit entfernt. Diejenigen, welche die Natur als das Erste voraussetzen, und dieselbe nur hier und da zufälliger Weise zum Selbstbewußtsein hindurchbrechen lassen, müßten dies ganze Princip gradezu läugnen. Ueber das Gesetz aber, nach dem dieses Hindurchbrechen geschehe, und wie überhaupt jemals das Natursein die Form des Bewußtsein annehmen, zum Bewußten werden könne, darüber würde es ihnen schwer werden, ein verständliches Wort vorzubringen. Sie sagen dieses nur so. Dagegen ist es uns leicht, nachzuweisen, wie innerhalb des Bewußtseins ein Bild vom Dinge entstehe, und nothwendig entstehen müsse. — Sodann beruht die Hauptfrage darauf: von welcherlei Art sei das bestimmende Gesetz; ob ein absolutes oder ein anderes, das erst hier und in Beziehung auf ein Höheres diese bestimmende Gestalt annimmt. Es ist wohl klar, daß, da es nach uns ein Reflexibilitätsgesetz ist, wir der Meinung sein mögen, es komme dieses Gesetz auch in der Reflexion vor: es sei darum in dieser, die Anschauung bestimmenden Form nicht absolut, sondern nur angewandt, oder um eines Andern willen. — Nach uns erhält die Natur auch nur eine sittliche Beziehung: sie ist in gewisser Weise die Darstellung der Sittlichkeit, und diese der Grund ihres Seins.

Wir erhalten hier den wichtigen Folgesatz, der freilich schon

im Obigen lag, aber noch besonders auseinander gesetzt zu werden verdient: der Anschauung des Seins liegt zu Grunde (sie ist selbst im Grunde) das Bild eines sich Machens, eines auf sich Beruhens, Seins aus sich, durch sich. Das Mannigfaltige, was das Objekt ist (es ist nichts als die Einheit und Geschlossenheit seines Mannigfaltigen), ist Bild eines Principseins der Erscheinung, und nur in dieser Form aufnehmbar in die Form des Wissens. Das Principsein aber gehört selbst zur Sehe, und wird nicht gesehen. (Die Erscheinung sieht sich, und sieht darum überhaupt nur als Princip). Machen Sie sich dies noch deutlicher durch folgenden höhern Satz: Subjekt-Objektivität ist die Form des Sehens. Jetzt noch deutlicher: das Subjekt projicirt sich, stellt sich hin ausser sich: machend und erschaffend absolut ein Bild seiner selbst. Dies ist nun doch offenbar ein Principsein. Wird aber dies Principsein gesehen? Nein, es ist ja nicht objektiv, sondern es ist die Objektivität: nur das Bild wird gesehen und abgesetzt: objektiv Projiciren ist daher Sehen, und umgekehrt, weil Subjekt- und Objektbilden, und Bilden schlechthin identisch sind, und concresciren; und die Concrescenz dieser Glieder ist eben die Sehe. Wenn nun, wie hier, dieses Bild ein bestimmtes ist, so ist eben die Principheit eine bestimmte; sie ist aber nicht sichtbar, sondern nur ihr Produkt, die Bestimmtheit des Bildes.

Der Grundcharakter alles faktischen Sehens (oder der absoluten Reflexibilität) ist ein schlechthin unsichtbares Sichmachen (wie am klarsten beim Projiciren des Objekts erhellet:) und die Form eines solchen Gesichtes beruht darauf, daß jenes unsichtbar bleibe: (dagegen mag die Reflexion, was wir bloß vorläufig, und um einen Wink zu geben, beibringen, bestehen in der Sichtbarmachung dieses ursprünglich Unsichtbaren.)

Zusatz: Es geht hieraus hervor der oft eingeschärfte Charakter des faktischen Seins, daß es gesehen wird, als seiend schlechtweg, ohne andern Grund: auf die Aussage des bloßen Sehens. Das Sehen desselben ist nämlich ein durchaus grundloses, und die Form der Grundlosigkeit ist ihm wesentlich. — Erst die Reflexion würde den Grund auffinden.

Auch in Beziehung auf die Naturphilosophie ist dieser Satz bedeutend. Die Natur ist der Inbegriff dieses faktischen, d. i. grundlosen Seins, das nun, eben für das faktische Sehen, ist schlechtweg, weil es eben ist, absolut. In dieser Ansicht ruht die Naturphilosophie: wer wird sie ihnen bestreiten? Wir aber reflektiren auf das Princip einer Natur überhaupt, und so verliert sie ihre Absolutheit. — Was ist aber eigentlich dadurch erwiesen? Wird dadurch aufgehoben und vernichtet das faktische Wissen, als etwa ein Irrthum, und seine Aussage von einem absolut faktischen Sein? Wie könnte es doch! Wir rufen es so laut, als man will: ja, die Natur ist das einzige und alleinige faktische Sein, das absolut faktische Sein: so laut, als jene: das faktische nämlich. Aber nicht das einzige Sein überhaupt; wir haben die ideale, geistige, als die eigentliche Erscheinung Gottes, die an sich unsichtbar ist, und sichtbar wird nur in der wirklichen, faktischen Welt. Diese wird uns daher zur bloßen Sichtbarkeit von jener. Dies ist das eigentliche Verhältniß unserer Philosophie zu jener. Nicht Einverständigung! Was sie sagen, läugnen wir durchaus nicht, die Absolutheit der Natur im faktischen Sinne; wir wünschten, daß es Alle so gut wüßten, als wir. Sie können es gar nicht so keck behaupten. Eben so wenig widersprechen sie uns: denn die Welt, von der wir reden, kennen sie nicht. Was wir sagen, ziehen sie herab in ihre Sphäre, und da ist's verkehrt. Sie kennen nur Eine, wir zwei Welten, unter dem höhern Einheitsbande derselben, Gott, dem überweltlichen Träger und Gründer der Welt.

Dritter Abschnitt.

Es ist, wie immer, also auch besonders jetzt meine Absicht, eine recht tiefe, und darum klare Einsicht in die W.-L. Ihnen mitzutheilen. Dies wird besonders dadurch befördert, wenn man gleich die höchsten Gesetze aufstellt, und von ihnen ausgeht, un-

ter denen die niedern enthalten sind, um diese daraus abzuleiten. — So hier. Ich habe im Vorhergehenden — (denken Sie es als den zweiten Abschnitt:) das Wesen des Blicks, als die eigentliche Reflexibilität, und herbeigeführt durch das Gesetz derselben, hingestellt. Dieser Blick, bestimmt angesehen, und auf das uns schon Bekannte im Bewußtsein zurückgeführt, war die ganz gewöhnliche, empirische Wahrnehmung. — Ich könnte, nach dieser in der angegebenen Gestalt, die freie Reflexion schildern; und es würde ein Aufsteigen des Bewußtseins sich darlegen, so ungefähr, wie wir dasselbe in den Thatsachen des Bewußtseins auch gehabt haben; (freilich immer mit einer andern Grundansicht). Auf diese Weise würde ich die untergeordneten Gesetze erst hinstellen, und durch sie mich zu den höhern erheben. — Gründlicher, schärfer, belehrender für Sie aber ist, kürzt unsern Weg auch sehr ab, wenn ich gleich die Einsicht des höchsten Gesetzes daran anküpfe, welche von diesem Standpunkte aus deutlicher gemacht werden kann. Die niedern liegen darin, und werden innerhalb ihrer organischen Einheit mit einer ganz andern Klarheit eingesehen. So will ich denn hier verfahren. —

Die Form des Blicks ist beschrieben: sie ist Subjekt-Objektivität als Bild eines Princips in äusserlich und innerlich geschlossener Totalität der Mannigfaltigkeit. — Daß durch eine solche abgeschlossene Principheit der Blick eben zur Ganzheit und Vollendung gebracht sei, ohne alle innere Freiheit und Leben dastehe, dieser Blick, dieses Gesicht, als eine in sich selbst geschlossene Totalität, Ruhe und Faktum, ist gezeigt, und ist fest zu halten.

Ferner, daß das Erblickte in ihm sei nicht etwa das Ich, (Subjekt-Objektivität), noch das Princip, indem dies eben Alles zur Sehe verschmolzen, sondern lediglich die gediegene und umfaßte Einheit des Mannigfaltigen, — ist gleichfalls erinnert. Daß somit ein solcher Blick, wenn man ihn als wirklich setzt, und weiter bestimmt, die Wahrnehmung sei, können und müssen wir indeß bei der jetzt anzuhebenden Untersuchung vergessen: denn wer heißt es uns denn, ihn als wirklich zu setzen? Wir haben das Aufgestellte nur zu betrachten als das Grundgesetz

der Genesis eines Blicks in dem Sinne: falls es etwa zu einem solchen komme.

Jetzt zum Uebergange folgende Bemerkungen: Im Blicke ist, wie nachgewiesen, wirklich und in der That ein Princip-sein, auf eine durchaus bestimmte Weise. Wer ist dieses Princip? Offenbar die Erscheinung selbst: denn nur ihr eignes Princip-sein vermag sie zu sehen: indeß gesehen wird sie freilich nicht als solche, indem ausserdem die faktische Form des Blicks wegfiele. Also die Erscheinung ist unsichtbar Princip nach einem sie beschränkenden, zur Geschlossenheit bestimmenden Gesetze: dieses Gesetz ist unmittelbar faktisch, d. i. wie sie Princip ist, wird sie von demselben ergriffen, sie ist es nur nach dem Gesetze: ihre formale Causalität, und die qualitative des Gesetzes sind schlechthin in einem Schlage; und diese Causalität ist es, die den Blick und alles in ihm Enthaltene macht. — Den Blick, sage ich, und alles in ihm Enthaltene: denn ausser dem Blicke ist es nicht. — Hier wird nochmals das ganze Verhältniß recht klar: subjektiv-objektiv ist das Princip durch sich: nun ist es objektiv auf eine bestimmte Weise, die in der Identität sich abbildet: darum ist das Princip die bestimmte Subjektivität.

Welches nun dieses die Principheit beschränkende Gesetz? Daß überhaupt Begränzung ist, liegt darin, daß ein Blick sein soll. Diese äussere Begränzung ist darum reines Gesetz des Blickes, oder der Reflexibilität. So gewiß die Erscheinung sich erblicken soll, muß sie sich begränzen. (Freilich läßt auch da nicht gut sich einsehen, wie ein Freies durch Freiheit die Freiheit vernichten könne). Nun aber ist sie nicht überhaupt begränzt, sondern sie ist nothwendig auf eine bestimmte Weise begränzt. Halten wir uns nur an den letztern Punkt: woher nun das Gesetz dieser bestimmten Beschränkung: dieser Beschränkung der Beschränkung selbst, und innerhalb derselben? — Dies ist Frage, die wir als einen dritten Abschnitt untersuchen wollen. — Das Gesetz der qualitativ bestimmten Bestimmtheit des Blicks, wie vorher des Blicks überhaupt; also ein, das erste Gesetz weiter bestimmendes, und so höheres Gesetz ist aufzusuchen. Jeder Blick ist nicht ein Blick überhaupt, sondern ein bestimmter, nicht der

Etwas überhaupt, sondern der ein bestimmtes Etwas erblickt. Woher diese Bestimmtheit? — Sie sehen, daß wir dadurch in ein Gesetz mannigfaltiger und entgegengesetzter Blicke hineinkommen: worauf wir ja eben ausgehen, indem wir ja ein Gesetz einer Disjunktion der Blicke aufsuchen, und ihm nachstreben. Sie sehen, wie recht wir thun, jenes nur als die Grundform des Blickes überhaupt aufzustellen, welcher nie in der That vorkommt, sondern durch ein neues und höheres Gesetz allenthalben zu einem besondern und weiter bestimmten Blicke wird. Sie sehen ferner, wie wir dadurch, und nur dadurch auf dem strengen Wege der Deduktion bleiben.

Zur Uebersicht des Einen organischen Gedankens, worauf bei der W.-L. eben Alles ankommt: — Die Erscheinung erscheint schlechthin sich, als erscheinend, d. i. als Princip, als beschränktes Princip, endlich als bestimmt in seinem Principsein auf eine besondere Weise: dadurch ist erst der ambitus jenes Sehens, als Faktum, d. i. als ein wirklicher Blick, vollendet. Wir haben die Vollendung dort nur anticipirt, indem wir eben die noch nicht abgeleitete besondere Bestimmtheit stillschweigend voraussetzten. Jetzt soll sie rechtlich herbei geführt werden.

(Bemerken Sie abermals die Fünffachheit: von Subjekt-Objektivität; Princip; beschränkt; auf bestimmte Weise: — in der Einheit des Blickes, die uns nie verläßt).

Dies unsere eigentliche Aufgabe, und dies der Sinn und die Bedeutung, und die mannigfaltigen Beziehungen derselben in einem Gesammtsysteme des Wissens.

Noch diese Bemerkung. Das Sehen, das Eine, an sich unendliche, die Subjekt-Objektivität des unendlichen und fließenden Principseins — alle diese Anschauungen und Begriffe kehren stets wieder, und nicht umsonst haben wir sie aufgestellt:) wurde überhaupt consolidirt zum Blicke, und durch diese Consolidation ist die Gesetzgebung, die wir zu untersuchen haben, herbeigeführt. Den Blick aber überhaupt betrachten wir schlechthin als Reflexibilität. Warum soll nun überhaupt das Sehen Blick sein? Antwort: Weil es nur dadurch die für die Möglichkeit einer Reflexibilität vorausgesetzte Einheit erhält. — Jetzt suchen wir das

Gesetz für die besondere Bestimmtheit des Blickes: wir wollen mehrere dieser Bestimmtheiten aufzeigen: alle werden aber dadurch Reflexibilität, die nur in dieser Reihe sich finden: und überhaupt ist der Satz ziemlich deutlich erhärtet, daß Alles, was nur die Form des Blicks hat, eben dadurch reflexibel sei, und eine Reflexion darauf bezogen werden könne: und daß es hier eben als Reflexibilität, und gehörig in das allgemeine System derselben eingereiht werde betrachtet werden. — Nun kann aber ein Mannigfaltiges von Blicken, wie wir schon ungefähr absehen können, gar nicht sein ohne Reflexion; denn der Wandel in den Zuständen des Sehenden und Blickenden kann ja wenigstens zum Theil in nichts Anderem bestehen, als in wirklicher Vollziehung der Freiheit oder Reflexion: daß es darum aussähe, als ob wir Eins und eben dasselbe, das von einer Seite wohl wirkliche Reflexion sein mag, von der andern betrachteten als bloße Reflexibilität: und daß wir etwa jetzt gesonnen sein möchten, das Mannigfaltige des Wissens, inwiefern es dieser Ansicht nach existirte, zuerst aus diesem Standpunkte als Reflexibilität zu zeigen. — Daß diese Ansicht nicht falsch sein könne, geht ja wohl aus der Existenz der W.=L. und daraus hervor, daß wir auf dem Standpunkte absoluter Reflexion stehen. Von uns ist ja Alles, was im Wissen vorkommt, das ganze faktische Wissen, reflektirt; also es ist auch reflexibel. Wir beweisen diese allgemeine Reflexibilität durch die That, und sie wird sich darum auch wohl a priori rechtfertigen lassen. Die Rechte der Reflexion als solcher werden sodann auch berührt werden können. — (Dies sind zwar nur Einleitungen und Worterinnerungen zu dem künftigen Zwecke; aber stets gegründet und bedeutend: denn sie sollen die leitenden Einheitsbegriffe und die Exponenten alles Einzelnen sein).

Das Gesetz der Bestimmtheit des Blickes haben wir aufzusuchen, und in irgend einem Blicke zunächst aufzuweisen. In welchem? Um der allgemeinen Bemerkung willen, daß im höchsten die untergeordneten Blicke mitumfaßt sind, — am höchsten, den wir etwa als einen vollendeten und durchaus bestimmten Blick erfassen können. In dessen Analyse soll

die Operation vorgenommen werden. — Welcher ist dieser höchste Blick? Die Erscheinung erscheint schlechthin sich selbst: projicirt sich objektiv. Ihr objektives Sein ist nichts Andres, denn ihr eigenes Produkt: durch die Identität des Subjekts und Objekts des Producirenden und Produktes ist eben geworden zum Sehen. Davon sind wir ausgegangen. Nach dem Principe der Reflexion muß sie dieses ihr eigenes Sehen sehen können. Es muß demnach ein Blick sein, in welchem die Erscheinung erscheint als absolutes Princip ihrer selbst, was sie ja durch das Sichhinsehen wirklich ist. (Dies der Inhalt: merken Sie die Worte). Für's Erste bedenken Sie nur: wir sind im Gebiete der Reflexibilität und Fakticität: diese besteht eben darin, daß die Erscheinung erscheine als Princip, und so als Sache: aber sie ist Bild, und muß erscheinen als Bild, daß im Gegensatze mit ihr Gott erscheine, als das in ihr erscheinende Sein. Wie es dazu komme, möchte nun noch sein Sache der Reflexion. Dies lassen wir vorerst an seinem Orte. —

Es ist mithin gesetzt ein Blick, in welchem die Erscheinung erscheine als absolutes Princip ihrer selbst. Daß ein solcher vorkommen müsse, ist aus dem Ganzen der Erscheinung klar. Die nächste Aufgabe ist es, diesen Blick der Analyse zu unterwerfen.

(Vorausgeschickte Anmerkung. Die W.-L. hat es mit absoluten Formen zu thun, unbekümmert, was dieselben im wirklichen Bewußtsein bedeuten, und wie sie da erscheinen. Damit es jedoch nicht gar zu fremd vorkomme, und damit man sich durch Vergleichung mit der wirklichen Anschauung nachhelfen könne; mag es im Vortrage gut und ersprießlich sein, auf das wirkliche Bewußtsein mit hinzuweisen. Dies ist aber nur unter der Bedingung gut, inwiefern die Form allenthalben das Erste und Bestimmende bleibt, und nicht etwa durch die vorgefaßte Meinung, die man über das Phänomen haben kann, bestimmt wird, sondern im Gegentheil das Phänomen, sofern man es vermag, dadurch bestimmt und verstanden wird; während man, was sich dadurch nicht erklären läßt, indessen problematisch stehen läßt. So kann und mag ich wohl zu der befremdenden Formel

hier hinzusetzen, daß es das Phänomen des **Wollens** sei: aber ja mit dieser Vorsicht, daß man nicht unsere Formel nach dem faktischen Begriffe, den man etwa vom Wollen haben mag, deute. Den Willen lernt man eben in der W.-L. erst recht kennen, und wer ihn ohne Beihülfe derselben kennte, der hätte eben die W.-L., vor ihr).

Im zu beschreibenden Blicke: die Erscheinung erscheint, wird erblickt, als erscheinend; eben **Princip seiend**, in der That: es tritt darum im Blicke zu ihr als Substanz ein Accidens hinzu: und in diesem Hinzutreten besteht eben das Eigentliche und Wesentliche des Blicks, von dem die Rede; er ist die Erblickung dieses Hinzutretens. Er geht darum von der Erscheinung als einem Festen und Substanten, als einem, das er, als eben schon seiend, schlechthin vorfindet, aus. In ihm liegt — und sein eigenthümlicher unbeweglicher Kern ist — **die Erscheinung**, als eben **seiend**, **faktisch** vorgefunden, — **weil** sie gesehen wird, und aus keinem **andern** Grunde. — Der Charakter des Seins der Erscheinung ist die Subjekt-Objektivität oder **Ichheit**: wir können darum unbedenklich diesen Begriff substituiren. — Der Blick, von dem wir reden, setzt darum voraus, und ist bedingt durch eine faktische Erblickung des Ich, als eben seiend; und dieser fertige Blick ist als ein integrirender Bestandtheil darin enthalten.

(Abweisend, und damit Sie nicht in Irrthum gerathen. Diese faktische Erblickung eines Ich ist freilich auch ein bestimmter Blick, zu Stande gekommen durch ein bestimmendes Gesetz, keinesweges ein Blick überhaupt, und durch die allgemeine Form desselben bloß zu Stande gekommen, indem er sonst nicht wirklich sein könnte. Jedoch haben wir denselben noch nirgends abgeleitet. Es ist auch jetzt zunächst nicht unsere Absicht, dieses zu thun, indem wir die höheren Principien der Ableitung erst aufzusuchen haben. Es ist darum zu bemerken, daß wir diese Ableitung schuldig bleiben).

Weiter: das Ich erblickt sich als **absolutes Princip** seiner selbst, als Grund schlechthin seines **eigenen Seins**. So ausdrücklich, sagen wir; und so zu sagen sind wir durch das

Obige, durch den Satz, dessen Reflexionssatz der gegenwärtige ist, berechtigt, und sagten wir anders, so ließen wir unsern eigentlichen Satz fallen, daß die Erscheinung durchaus in allem ihrem Sein müsse reflektiren können. —

Aber wie ist dies denkbar? Das Ich, das da schon ist, ist durch ein Accidens seiner selbst, durch ein besonderes Wirken der Grund — wovon? — irgend einer zufälligen Erscheinung seiner selbst, — wird Jemand erwarten, und so wäre es begreiflich: — nein, seines Seins schlechtweg, seines absoluten Seins! Es erschafft sich schlechthin, indem es doch schon vorher ist, und sein muß, um sich — erschaffen zu können? Wie läßt sich dies begreifen? Vorläufig: offenbar muß die Meinung sein, und wird hier aufgestellt werden ein doppeltes, durchaus entgegengesetztes und geschiedenes Sein, dessen zweites durch das erste gar nicht mitgegeben ist, sondern für welches es erst einer neuen Schöpfung bedarf, freilich von dem ersten aus, wie es dermalen erscheint. (Aber selbst also dürfte es sich in der That kaum verhalten). Ruht ferner in der That ein Accent auf der Absolutheit, Eigenthümlichkeit dieses zweiten Seins; so wäre klar, daß dieses das höhere wäre, wie ja auch wohl sein könnte. Einleuchtend ist zwischen beiden hier nur der Unterschied, daß das erste zu Stande kommt auf eine unsichtbare Weise; (die Erscheinung schaut schlechthin sich hin: aber dies Hinschauen geht auf in dem Sehen, und wird rein faktisch und objektiv. Nach diesem Gesetze kommt zu Stande das erste Sein). Das zweite dagegen wird erzeugt auf eine sichtbare Art: das Ich erblickt sich wirklich auf der That seines Sicherschaffens.

Jetzt lassen Sie uns die Sache ernster erwägen.

Das Ich erblickt sich, als schlechthin erschaffend sich, sich selbst. Halten wir uns zuvörderst an dieses Letztere, als den terminus ad quem, das Resultat dieses Blickes. Sich, das Ich oder die Erscheinung, dessen Grundcharakter aber ist, daß es sei Princip. Also nach der Aussage des Blickes macht es sich zu einem Princip; und zwar zu einem stehenden, substantiellen, d. h. es ist nicht gesagt, daß es auf diese oder jene Weise sich wirklich äussere, sondern nur, daß es sich äussern könne, schlecht-

hin, und absolut durch sich, und zwar auf eine unendliche Weise. Wird es sich also äussern, so wird ein unmittelbar faktisches Sein, und eine Anschauung desselben, kurz ein faktischer Blick, absolut durch diese Aeusserung entstehen: es versteht sich übrigens, daß es sich äussere nach dem Gesetze des Blickes überhaupt, beschränkt, in einer geschlossenen Totalität der Mannigfaltigkeit. Und zwar ist es, nach Aussage unseres Grundblickes von diesem Principe, durch absolute Schöpferkraft das neuere, und Losreißen von allem vorausgegebenen Sein. Die gesammten Erscheinungen dieses Princips werden darum selbst bilden eine durchaus neue und andere, — der Welt des faktisch vorausgesetzten Ich, falls es eine solche geben sollte, — durchaus entgegengesetzte Welt. — Sie haben bemerkt, und nicht übersehen, daß diese gesammte neue Welt gesetzt ist nur auf den Fall, daß das neu geschaffene Princip sich äussert, und ausserdem nicht: und so bekommt sie ihren sehr auszeichnenden Charakter. Sie ist nur Produkt der Freiheit; und ich setze hinzu, da das Werden dieses Princips sichtbar, sonach das ganze Princip in seinem Sein auch sichtbar ist, Produkt der absolut sichtbaren Freiheit. Nichts entsteht in derselben, das nicht unmittelbar, wie es erblickt wird, erkannt würde als Produkt der Freiheit. Hieran hat nun diese Welt ein äusseres Unterscheidungszeichen von der des faktischen Ich; in der Alles eben ist, ohne daß seine Genesis sichtbar ist. Die ganze Synthesis ist nicht denkbar ohne Freiheit.

Dies ist erörtert, um den Mittelpunkt, auf den es eigentlich ankommt, ganz klar zu machen, und muß darum stets gegenwärtig sein.

(Bemerken Sie die Folge: in einem solchen Blicke liegt eine Welt der Freiheit, gerade so wie sie beschrieben wurde. Er gesetzt, ist sie gesetzt, es versteht sich im Blicke. — Aber sie ist schlechthin gesetzt als Form der Sicherscheinung als Princip mit allen sich anschließenden Gliedern. Sie ist darum ganz sicher ein bestimmender Theil des Bewußtseins). —

Wir suchten das Gesetz einer Bestimmtheit des Blickes. — Hier zwei entgegengesetzte Sphären und Welten des Seins, eines faktischen und eines durch Freiheit erschaffenen; — also durch

ihren Gegensatz allerdings bestimmten. Freilich auch nur noch faktisch in seinen Resultaten ist dieser Gegensatz: ihm recht in die Einheit hinein zu kommen, ist uns noch vorbehalten.

Das Ich erblickt sich als sich erschaffend, zum Princip eben, substantialiter. Es ist darum, — bemerken Sie wohl, was eigentlich die Schwierigkeit ausmacht, und darum, als das Belehrende, deutlich gemacht werden soll, und deutlich werden wird — in diesem Blicke durchaus noch kein wirkliches Principsein enthalten von der zweiten Art: es wird durchaus noch kein Gegenstand dieser neuen Welt gesehen, sondern daß dieser gesehen würde, dazu bedürfte es noch der wirklichen Sichbestimmung des hingesetzten Princips, das nur mit der allgemeinen Möglichkeit ausgestattet ist, sich zu äussern.

Dennoch soll es schon in diesem Blicke sich erblicken als sich erschaffend, realiter, wirklich, und in der That. Was wäre denn das für eine Realität? Offenbar nur eine ideale, in einem Bilde; es geht ihm auf das Bild einer neuen Welt überhaupt, und es selbst, als Princip dieser neuen Welt. Es entsteht also schlechthin und wird erschaffen der Begriff einer neuen Welt, und des Ich, als des einzig möglichen Princips derselben, falls es wirklich dazu kommen sollte. Dieses Gesicht ist das Produkt der Principheit, von der wir hier reden. Es sieht sich und sein Sehen von nun an in dieser absolut neuen Beziehung.

Hier ist anzuhalten: 1) Ein Bild ist gesetzt, das sich für ein Bild unmittelbar anerkennt, indem es im Princip den Gegensatz des wirklichen Seins in der synthetischen Einheit seiner Anschauung mit sich führt. Jetzt ist das Princip nicht wirklich Princip; wenn es aber dies wäre, so wäre das Sein, und wäre die neue Welt, die jetzt nur ist im Bilde. 2) Erkennt sich das Bild in seinem bestimmten Verhältniß zum Sein: es ist nicht Nachbild, das voraussetzt das Sein, darauf sich bezieht und darauf fußet; sondern Vorbild, vor dem Sein vorher, und fodernd das Sein; aber für sich Bild schlechthin, reines Ideal, das da ist, nicht weil irgend ein Sein ist, und auf den Credit desselben, indem es ist ohne alles ihm entsprechende Sein, sondern das ist als selbstständiges Bild. (Sind die Naturphilosophen

wohl jemals eines solchen rein idealen Begriffs sich bewußt geworden: und haben sie ihn erwogen, und sind dennoch auf ihrer Theorie geblieben, die sich bloß auf die erste Form des Begriffs, des Bildes als Nachbild, gründet)? 3) Was nun die Hauptsache ist: ein Bild haben wir hier, welches das wirkliche Sein setzt, durch sich, aus sich, und in Kraft seiner erschafft; freilich nicht im Einzelnen, aber im unendlichen Ganzen, denn es schaut sich hin als Princip, mit realer Möglichkeit es zu sein, und zu werden in der Wirklichkeit. — Es ist also die völlige Umkehrung des Verhältnisses, wie es im faktischen Wissen Statt findet: der faktische Blick ist auf das Sein gegründet, und dieser dasselbe gleichsam von sich ausstrahlend, welches Sein auf sich selbst gegründet sein soll. Dieser ideale Blick gründet sich schlechthin auf sich selbst, und soll das Sein aus sich erst erschaffen. So ist offenbar die Form; dies läßt sich schon hier klar erkennen, und wird Ihnen angemuthet. Wenn wir die tieferen Gründe dieses Seins erforschen, wird es noch klarer werden.

So viel über das innere Wesen und das Verhältniß dieses Theils des Blicks, der absolut neuen Schöpfung: lediglich eines Bildes, welches aber das Sein in seiner Möglichkeit mit sich bringt. Jetzt über die innere Form desselben in Vergleichung mit dem möglichen Blicke einer wirklichen Causalität. Wird, sagte ich oben, das Princip sich äussern; so wird es, da es als Princip schlechthin anschaubar ist, und als Grund eines faktischen Seins anschaubar ist, sich äussern nach dem Gesetze des Blickes eines solchen faktischen Seins, in einer geschlossenen und vollendeten Mannigfaltigkeit. Ein solcher geschlossener Blick würde nun darstellen einen Akt jenes Princips, verwirklichend ein Objekt aus der neuen, absolut nur durch Freiheit zu erschaffenden Welt: und es möchte hiernach eine nacheinander fortgehende Reihe solcher Blicke, Akte und Realisationen der Freiheitswelt geben. Der Blick wird in allen diesen gebunden sein, und gefesselt eben an das beschränkte Etwas, das da wird durch das Gesetz der Totalität des Mannigfaltigen.

So nicht in der Mittelanschauung, der Anschauung des reinen Ideals. — Darin liegt das Bild einer neuen Welt über-

haupt, und des Ich, als, — falls sie wirklich werden soll, — ihres einzigen Wirklichkeitsgrundes. Welches ist die Form dieses Bildes? Offenbar eine in's Unbedingte freie Aneinanderfügung des Mannigfaltigen, mit dem damit synthetisch vereinigten Begriffe, daß es nicht wirklich sei, und nicht Sache, sondern nur möglich, und Bild; und des Ich, als möglicher Einheit des Princips darin: welcher Bestimmung Grund eben die Unbegränztheit der Mannigfaltigkeit ist, so wie die Geschlossenheit derselben ist der Grund der Bestimmung als wirklich, und faktisch Gegebenseins. (Diese Unterscheidung ist bedeutend!) — Ferner kommt hier ein solches Sehen eines nicht schlechthin durch sich zur Totalität begränzten Mannigfaltigen vor, welches bloß durch das Sehen selbst, ganz willkührlich und gesetzlos, damit es überhaupt nur zur Form eines Blickes komme, begränzt wird. — Unbedingt freie Construction des Mannigfaltigen ist der Charakter dieses bloßen Bildes. (Diese Form selbst und im Allgemeinen wenigstens ist uns schon aus den Thatsachen in dem Kapitel von der Reproduktion bekannt. Diese Form, sage ich; daß nämlich hier wirklich Reproduktion sei, wird wohl Keinem einfallen).

Im Blicke auf die wirkliche Causalität ist innerlich und äusserlich bestimmte Mannigfaltigkeit: wie gesagt worden, und nochmals gesagt wird, weil wir dadurch zu einer sehr bedeutenden Einsicht kommen. Nämlich der Uebergang von der Möglichkeit des Principseins (wie sie im Bilde liegt) zur Wirklichkeit desselben, wie sie Grund einer faktischen Anschauung wird, liegt darum in dem Fahrenlassen jener freien Construction des Mannigfaltigen, und in dem sich Binden an eine innere Bestimmtheit und äussere Beschränktheit desselben. Wirklich, faktisch wird das Princip durch Bindung seiner Freiheit. Woher nun das Gesetz dieser Bestimmtheit, ist eine höhere Frage. (Dies ist, wie Alles, was wir hier vortragen, höchst wichtig, indem es allgemeine Gesetze ausspricht, die mit andern und andern Nebenbestimmungen immer wieder vorkommen werden).

So viel über dieses Mittelglied; — wie es erscheint, und was in seiner Erscheinung vorkommt. — Jetzt tiefer in den

Grund des in ihm erscheinenden hinein. Daß die Erscheinung sich erscheint als sich schaffend, objektiv, kommt daher, daß sie sich eben schlechthin schafft, aus dem Subjekte sich projicirt. Dieses eigentliche Projiciren geht verloren in der Sehe, der Identität des Objekts, und so entsteht denn die Anschauung, hier des absoluten sich Schaffens.

Aber ich bitte: was sagen wir hier denn anders, als dasselbe, was wir schon oben gesagt haben? Die Erscheinung projicirt sich schlechthin: ist in der That und Wahrheit das Princip ihres objektiven Seins, und ihrer Anschaubarkeit. Warum soll denn nun hier aus demselben absoluten Akte etwas Anderes folgen denn oben? Oben nämlich folgte ein formales, todtes, objektives Sein: hier folgt ein in sich lebendiges, thätiges Princip. Daß so Entgegengesetztes aus Einem Akte erfolge, ist unmöglich. Also — der Akt, obgleich in der Form gleich, müßte im Wesen doch nicht der gleiche sein; da nicht Gleiches daraus folgt. Wir erhalten sonach eine Duplicität im Akte der absoluten Sichprojektion: d. h. im Sich, der absoluten Grundform der Erscheinung: aus der das doppelte Sein wohl folgen muß: da ja die Erscheinung durchaus ist der Grund dieses Seins. Was ist das für eine Duplicität? Leicht die wichtigste und schärfste Untersuchung, die wir anheben können. Davon morgen.

Lassen Sie uns nur gerade aus dem Resultate des Projicirens zurückschließen auf die innere Weise desselben; (auf den Unterschied im Akte selbst). Die Erscheinung oder das Ich erscheint sich als Princip, gerade weil es ein projicirendes ist; (was ist wirklich und in der That, im Leben, das wird auch gesehen): dort als gegebenes und ruhendes Sein, weil es im Projiciren, ungeachtet des Anschauens der Thätigkeit, auch nicht mehr ist, als ein solches ruhendes Sein.

Was soll dies heißen? In unserm Falle: es projicirt sich schlechthin, weil es sich projicirt, aus eigener Kraft, durch kein Gesetz oder Nothwendigkeit dazu genöthigt, und so, daß es eben so absolut sich auch nicht projiciren könnte, wie es sich jetzt projicirt: im zweiten Falle; es projicirt sich zufolge eines innern Gesetzes, zufolge seines Seins, und der Nothwendigkeit seines

Wesens. Jetzt ist klar, daß im ersten Falle Freiheit und Leben objektiv werden müsse, im zweiten das innere nothwendige Sein, dessen Ausdruck eben die Projektion ist. W. d. E. w.

Wer nicht sähe, daß hier bloß und lediglich von dem rein formalen Akte der Projektion, und von einer Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit nur dieses rein formalen Aktes, daß er überhaupt ist, die Rede ist, für den ginge die Belehrung freilich verloren. — Von dem Gesetze etwa eines Inhaltes, eines weiter bestimmenden, und den Akt im sich Vollziehen ergreifenden Inhaltes, ist hier ganz und gar nicht die Rede. Aus dieser Weise des formalen Aktes ganz allein erfolgt die Verschiedenheit in der Qualität des objektiven Bildes, eines Seins, oder einer Freiheit. Diesen höheren Grund eben Ihnen einleuchtend zu machen, ist die Absicht der ganzen Untersuchung. Dies wird noch verständlicher durch Folgendes, welches ohnedies als ein höheres, und das höchste Glied, das wir anstreben, hier vorgetragen werden muß, und ohnedies an der Reihe ist. Die Erscheinung kann sich projiciren aus absoluter Freiheit, ohne alle Nothwendigkeit. — Dies darum ist ihr absolutes Sein und Wesen. (Sein und Wesen, so sprechen wir, und sind genöthigt, weil wir selbst zum Sein objektivirt haben, um sie in eine stehende Form zu bringen.) Nun ist auch gesetzt als ein zweiter Fall, daß sie nicht aus dieser Freiheit, sondern aus innerer Nothwendigkeit sich projiciren könne. Könne, sagen wir, jetzt mit Recht, nicht müsse, weil ja jetzt ein zweiter möglicher Fall daneben steht. Mithin giebt sie in diesem Falle, verläugnend das Projiciren aus absoluter Freiheit, sich erst hin der Nothwendigkeit ihres Seins. Und so erhalten wir denn eine, jenseits beider, dieser Freiheit des Projicirens, und dieses Projicirens aus innerer Nothwendigkeit liegende höhere Ansicht vom eigentlichen Sein und Wesen der Erscheinung. Eine Freiheit — dieser Freiheit, oder dieses nothwendigen Seins: eine eigentliche Freiheit der Wahl, wie man es nennen möchte, — (daß im eigentlichen Sinne das Wort hier noch nicht paßt, ist wohl klar), zwischen entgegengesetzten Punkten des absolut freien Seins, oder des durch Nothwendigkeit gebundenen Seins. — Kurz, und um es im Zusam-

menhange klar zu machen: der vom Beginn der Untersuchung an über die Form der Erscheinung aufgestellte Satz: die Erscheinung erscheint schlechthin sich, ihr Sein ist ein für sich Sein, ist nicht der höchste, er ist nur bedingt wahr, und wird als der höchste hiemit förmlich zurückgenommen. (Wir bedurften seiner nur als Hülfsmittel, um den höchsten einleuchtend zu machen). Dieses Sicherscheinen ist ein doppeltes, ja durchaus entgegengesetztes; und das Dasein der einen oder andern Weise hängt ab von der Bestimmung eines höhern Seins der Erscheinung zu der einen oder der andern. Die Erscheinung ist schlechthin frei, ohne alles Gesetz, oder innere Nothwendigkeit, und zwar — wirklich frei zu sein, und mit dieser Freiheit zu sein für sich — oder sich hinzugeben an das Gesetz, und so zu sein für sich aus der Nothwendigkeit des Gesetzes.

Ich versprach von da aus eine höhere Klarheit dem zweiten Satze zu verleihen: die Erscheinung projicire sich aus innerer Nothwendigkeit, und es erscheine darum, was eigentlich in ihr ist, das formale und gediegene Sein. Dies Versprechen ist hierin nun erfüllt. Es ist darum hier in der That gar kein eigentliches Projiciren, und keine Freiheit. Woher kommt es denn aber doch, daß ein Projiciren in der Reflexion erscheint? Antwort: Allerdings ist in dem Projiciren durchaus keine Freiheit, sondern es ist dieses eine bloße Begebenheit; aber das Hingeben an dieses Projiciren ist Freiheit, ist die Eine Seite der höheren und absoluten Freiheit zur Freiheit, oder zum Sein. Diese ist es, welche erscheint in der Reflexion, und da ihren Widerschein absetzt, als ein Projiciren.

Wir haben einen neuen, und über alle bisherigen erhobenen Begriff erhalten, der schlechthin in sich eine Duplicität enthält; eine Freiheit zwischen zweien Weisen der Projektion: der absolut freien, und der nothwendigen.

Es versteht sich, daß auf diesen Begriff besonders reflektirt und er einer allgemeinen Analyse unterworfen werden wird. Jetzt aber haben wir das nähere Geschäft zu vollenden, das wir angefangen haben, die Analyse des Blickes: das Ich schaut sich an, als sich schlechthin erschaffend; — und über die Glieder dessel-

ben das Licht zu verbreiten, das aus unserer Erforschung des Grundes hervorgeht.

In diesem, als dem Einen der beiden möglichen Fälle, projicirt die Erscheinung sich mit absoluter Freiheit; sie schaut sich hier als ein schlechthin freies Princip. In ihrer Anschauung ist es darum Princip. — Der nervus probandi dessen, worauf ich ausgehe, liegt tief, und es bedarf scharfer Aufmerksamkeit und Abstraktion. Ich rede nämlich durchaus nicht mehr von der Anschauung des Sicherschaffens; d. h. einem Subjektiven, für welches jenes Erschaffen objektiv ist. Es ist klar, daß sodann das Erschaffen nur ist in einem Bilde, darum auch das Erschaffene, das Princip in einem bloßen Bilde; daß das letztere darum noch nicht wirkliches Princip ist, sondern es dazu noch einer besonderen inneren Selbstbestimmung des Princips bedürfen würde, wie wir vorher auf diesem Standpunkte stehend die Sache angesehen haben. Sondern wir sagen: setze nun jenes Sichprojiciren der Erscheinung mit absoluter Freiheit selbst, in der That und Wahrheit, nicht im Bilde; und siehe, was folgt? Offenbar folgt die Anschauung eines wirklichen Princips, eines sich vollziehenden, das darum in dieser ersten Anschauung, und unmittelbar durch sie selbst wieder angeschaut wird. Es erfolgt eine Anschauung, die bei sich führt unmittelbar eine andere Anschauung, die erste des wirklichen Princips, die zweite einer Wirksamkeit und Aeusserung dieses Princips, indem durch die erste sichtlich die zweite gesetzt ist. Es ergiebt sich eine synthetische Folge von Anschauungen, und ein Verhältniß derselben zu einander selbst, wie Princip und Principiat.

Machen Sie sich dies deutlicher 1) an einer leichteren Formel, 2) an dem Beispiele in der Anschauung. — Die Erscheinung projicirt sich schlechthin mit absoluter Freiheit: also sie objektivirt sich, stellt sich vor sich hin, in der ersten und Grund-Anschauung (in welcher freilich das absolute Projiciren verloren geht, und nur das Principsein bleibt, wie sich versteht). Wie nun projicirt sie sich? Als wirklich Princip seiend: darum wieder als subjekt-objektiv, innerhalb der ersten Objektivität; objektiv eben als wirkend, subjektiv als anschauend diese Wirkung:

daß diese beiden letztern Anschauungen unzertrennlich sind, ist wohl klar, aber auch die beiden Grundformen sind unzertrennlich; denn sie objektivirt sich ja als wirkliches Principsein. Daraus aber folgt die untergeordnete Subjekt=Objektivität. Was wird jedoch aus der objektiven Anschauung projicirt? Etwa die Wirksamkeit, und vermittelst dieser die Anschauung? So erscheint's der einseitigen Auffassung! Nein: sie bringt den Mittelpunkt, die Identität, mit. (Hier zeigt sich die Anschauung des Princips als Grund des Praktischen und des Theoretischen in absoluter Einheit. Beides die Objektivirung der einen Erscheinung als Princip, und schlechthin nicht ohne einander).

Nun das versprochene Beispiel! Die aus der Sichprojektion der Erscheinung mit absoluter Freiheit erfolgende Anschauung und ihre absolute Objektivität ist nämlich das Wollen. Es ist Anschauung des Ich als wirklichen Princips: — bedarf es denn bei dem Wollen noch eines zweiten Wollens der Ausführung? Nein: also es bringt die Ausführung und die Anschauung derselben mit. Ich will, so geschieht's. (Ich will meine Hand bewegen, und es geschieht). Dies die zweite Anschauung: beide aber sind schlechthin vereinigt: denn auch umgekehrt ist eine Ausführung nicht ohne Wollen anzuschauen. — Wollen ist selbst eine Anschauung: aber eben um der erwähnten Synthesis willen sieht sie anders aus, als eine objektiv faktische, die manchem Philosophen allein für Anschauung gilt. Möchten sie doch einmal bemerken, daß es unter andern auch einen Willen giebt, und dessen Wesen verstehen lernen, so würde ihnen ein schreckendes Licht aufgehen über ihre Philosophie.

Wir befinden uns mitten in einer synthetischen Periode, in welcher jedes Glied hängt an den übrigen, gleichsam in einer Organisation eines Mannigfaltigen von Bestimmungen der Erscheinung. Es ist darum nothwendig, daß man bei der Arbeit die einzelnen bisjetzt klar gemachten Elemente gegenwärtig habe, indem jeder künftige Punkt nur ist eine Synthesis dieser Elemente, und darum durchaus nicht klar werden kann, wenn nicht

diese klar geworden. Ferner ist wohl Jedem sichtbar, daß unsere Forschung schon längst weit über den Horizont des gewöhnlichen Denkens und Philosophirens, wie es Jeder etwa schon getrieben haben mag, hinaus liegt.

1) Wir fanden als Höchstes der Erscheinung: eine Freiheit derselben, entweder absolut sich zu projiciren, oder sich hinzugeben an ein Gesetz der Projektion, welches letztere dermalen nur als ein formales gedacht worden ist, daß überhaupt projicirt werden müsse. — Dies ist dermalen das Höchste, wie vorher das Sich. Es versteht sich, daß wir uns vorbehalten, auch diese Freiheit noch näher zu bestimmen, wo vielleicht über ihren wahren Rang und Sitz ein neues Licht aufgehen wird, daß darum unser dermaliger Ausspruch nur provisorisch ist.

2) In dem wirklichen absoluten Principsein führt die Anschauung desselben mit sich, und enthält schlechthin eine andere Anschauung. — Die Erscheinung objektivirt sich darin als subjektobjektiv, und diese Form der Subjekt-Objektivität liegt schlechthin im Sichobjektiviren als Princip: — eine höchst merkwürdige Einsicht, indem sie gerade bestimmt ist, das hellste Licht über den ganzen Zusammenhang zu verbreiten; die darum ja Jeder sich recht klar mache, und sich festhalte. Das Klarmachen ist hier leichter, als irgendwo, da man die bestimmte Anschauung des Wollens hat.

Jetzt gehen wir fort noch immer in der Analyse der aufgestellten Anschauung: das Ich schaut sich an, als schlechthin erschaffend sich; und zwar darin zu einem Punkte, den wir vorher in den Schatten stellten.

Zuvörderst: ich rede hier ausdrücklich von dem, was die Worte auch aussprechen, von der Anschauung des Sichschaffens; also von einem Bilde desselben, in welchem denn auch die im zweiten Gliede liegende Principheit und neue Welt zum bloßen Bilde wird, wie wir die Sache auch schon oben bei der ersten Analyse dieses Punktes angesehen haben; keinesweges rede ich von dem wirklichen Sicherschaffen, das auch das wirkliche

Principsein, und ein wirklich werdendes Objekt aus der neuen Welt bei sich führt, wie wir die Sache zum Schlusse der vorigen Stunde betrachteten, welche Anschauung sich fand als ein wirkliches Wollen.

Das Ich schaut an sich als schaffend. Der Ausgangspunkt und das logische Subjekt ist, wie schon bemerkt, das im faktischen Blicke als fertig seiend vorgefundene Ich. Dieses nun reißt in der Anschauung sich los, geht über, und fließt zum Schaffen seiner selbst. Dies scharf bemerkt: der Uebergang und Fluß vom nicht Schaffen, sondern Sein, und auf sich selbst Ruhen zum Schaffen ist's, von dem ich rede; dieser allein: nicht das Schaffen etwa selbst, welches schon oben betrachtet ist, oder irgend etwas Anderes. In diesem Ueberfließen eben besteht der Theil der Anschauung, den wir jetzt untersuchen.

Offenbar ist (Sie müssen dieses Offenbar selbst in innerer Anschauung finden) die stehende Grundlage dieser Anschauung ein Bild vom Ich, welches beide Zustände, den, von welchem aus, und den, zu welchem hin es fließt, vereinigt: die Identität also des seienden, und des sich schaffenden Ich. Ein solches Bild ist, so gewiß diese Anschauung ist, und ist durch sie gesetzt. Einen andern Beweis führen wir hier nicht, noch haben wir einen andern zu führen. Das fließende Bild aber ist das Uebergehen (Principsein) dieses bleibenden Ich von einem Zustande zu dem andern, und zwar in dieser bestimmten Richtung, daß der terminus a quo, und der ad quem nicht vertauscht werden können. W. d. E. w. über die allgemeine Form der Selbstanschauung.

Was ist nun das eigentliche innere Wesen der termini? — ist die nächste Frage. Es versteht sich, daß beide durch Gegensatz bestimmt sind, daß, wenn das Eine erkannt ist, das Andere dadurch zugleich mit erkannt ist, und daß es gleichgültig ist, bei welchem wir anheben. Natürlich von dem, welchem wir am Leichtesten beikommen können. Das Ich geht über zum Sichschaffen aus dem gegebenen Sein: — erfassen wir dies. Dieses letztere ist indeß auch geschaffen; es ist ja Produkt der Projektion: und nach einem formalen Gesetze, daß unter einer Bedingung

projicirt werden mußte. So viel haben wir erwiesen, ein formales Gesetz nämlich, eine Nothwendigkeit des Daß der Projektion: (und selbst dieses formale Gesetz kennen wir noch nicht, werden es aber bald kennen lernen). Mehr ist nicht erwiesen: kein qualitatives Gesetz jener Projektion. Wollten wir etwa auch ein solches behaupten, so müßten wir es rechtlich ableiten, nicht erschleichen. — Ich gestehe, daß ich das will, und daß es grade an diese Stelle gehört. Also an die Ableitung, (die nicht einmal schwer ist). Die formale Freiheit besteht lediglich im sich Hingeben an das Gesetz: das formale Gesetz ist eben das des sich Hingebens; und welches dieses sei, zu erkennen, steht uns nun bevor. Giebt aber die Freiheit sich hin, so projicirt sie eben, und wird Princip, denn dies ist das Gesetz: in diesem Princip-sein, welches ein Fluß ist über ein Mannigfaltiges, steht sie nun, zufolge ihrer Hingebung unter dem Gesetze, ihr Projiciren, so wie es ist, wird, nicht schlechtweg, sondern zufolge ihrer Hingebung, ergriffen vom Gesetze eines Mannigfaltigen, also allerdings von einem qualitativen und materialen Gesetze. — Und zwar von dem Gesetze eines Mannigfaltigen nicht überhaupt, daß nämlich ein solches sei; denn dies liegt schon in der Form der Principheit, sondern von einem das Mannigfaltige weiter bestimmenden Gesetze; oder in welcher Redensart es deutlicher wird, von einem gesetzmäßigen Mannigfaltigen. Was heißt denn das? Ich sage, ein solches Mannigfaltiges, in welchem aus jedem Theile alle übrigen Theile schlechthin folgen, und jeder gesetzt ist durch alle, alle durch jeden: ein Mannigfaltiges, das eine organische Einheit ist, ein Inbegriff von Mannigfaltigen. Dies wäre das qualitative Gesetz, welchem die hingegebene Freiheit des Projicirens nothwendig anheim fiele. Dieses das qualitative Gesetz ihres innern Seins.

Ich habe diese Untersuchung unternommen, um zunächst das faktische Ich, und im Gegensatze mit ihm, das freie zu charakterisiren. Ich werde dies auch nachher thun. Ich falle aber gar nicht aus der mir vorgeschriebenen Ordnung, sondern komme vielmehr, wie sich sogleich zeigen wird, recht tief wieder in sie hinein, wenn ich vorläufig das Besondere, — dazu gehört aller-

dings das faktische Ich, — das wir bei unserer Analyse gefunden haben, liegen lasse, und das so eben aufgestellte Gesetz in seiner Allgemeinheit zuerst aufstelle. Sie aber vergessen nicht diesen besondern Punkt, zu welchem wir nachher wohl zurückkehren werden.

In seiner Allgemeinheit, sagte ich; — denn dieses Gesetz ist Gesetz des ganzen faktischen Systems des Bewußtseins, (desjenigen nämlich, was wir bis jetzt als dasselbe kennen: des gegebenen objektiven Seins im Blicke). Die Wurzel desselben ist die Sichprojektion nach dem Gesetze. Das Gesetz dieser Projektion aber ist die organische Einheit der Mannigfaltigkeit. Schlechthin in allem faktischen Blicke, wie er auch noch sonst besonders bestimmt sein möge, ist diese Einheit. Wir wollen zuvörderst diese organische Einheit der Mannigfaltigkeit, d. i. die Gesetztheit aller Theile durch jeden, und jedes durch alle, noch deutlicher machen durch eine angewandte Hülfsanschauung. Bemerken Sie: Wenn ein Theil besonders angeschaut würde, so würde die Anschauung dieses Einen die Anschauung aller übrigen setzen, mit absoluter Evidenz; aus eines Punktes Anschauung würden die übrigen sich eben ohne weiteres Zuthun der Freiheit von selbst machen. In jedem daher sind alle; und in allen, der Ganzheit, ist jeder einzelne begriffen, mit begriffen, mit angeschaut. Im Begreifen setzt jedes Einzelne das Ganze in der Anschauung, und das Ganze jedes Einzelne in der Anschauung. Es ist darum eine Evidenz, oder Begriff, die, nur irgend einen Anfangspunkt gesetzt, schlechthin durch sich selbst sich macht. Es ist die Form der Begreiflichkeit, und wir können sie darum eben nennen Begriff, wie wir schon oben redeten von einem Inbegriffe des Mannigfaltigen in der Einheit. —

Den Anfangspunkt giebt das sich Hingeben der Freiheit: ist dieser aber gegeben, so macht der Blick das Ganze und jedes Einzelne; und jedes durch das andere erfaßt sich eben selbst, indem das Gesetz eben das Sehen zu diesem Blicke organisirt. Der faktische Blick ist darum nicht etwa ein Begreifen, wie wir, ihn selbst reproducirend, dieses wohl selbst annehmen könnten: es fehlt ja ihm die Freiheit, und herrscht das Gesetz. Sondern es ist ein Sehen,

das in der Form des B e g r e i f e n s eben sich selbst macht n a c h dem Gesetze seines Wesens. Es ist demnach ein a b s o l u t e r B e- griff: nicht von diesem oder jenem, wie man durch die Logik verführt vom Standpunkte der reproduktiven Reflexion sich einen Begriff gewöhnlich denkt, sondern ein a b s o l u t e r, auf sich selbst ruhender: — R e f l e x i b i l i t ä t eben, nicht R e f l e x i o n. Es ist klar, daß diese innere Bestimmtheit und Organisation des Erblickens der Theile im Ganzen und umgekehrt die äussere Geschlossenheit und Begränztheit bei sich führt. Nur ein e n d l i c h e s Mannigfaltiges kann ein o r g a n i s i r t e s sein. — Wir sahen nun zu Anfange unseres Abschnittes, daß das Gesetz der Begränztheit noch ein anderes Gesetz der B e s t i m m t h e i t bei sich führe, und suchten dies. Es ist hier gefunden, und noch dazu gefunden als mit sich führend das erstere Gesetz der Begränztheit. Aus der i n n e r n Bestimmtheit des Blicks folgt von selbst seine ä u s- s e r e Begränztheit. Ein Haupttheil unserer Aufgabe ist demnach gelöst, und wir können hiermit den e r s t e n T h e i l unseres d r i t- t e n A b s c h n i t t e s schließen. Die Frage bleibt noch nach dem Gesetze der b e s o n d e r n Bestimmtheit: darum sagte ich, wir gehen nicht um durch die Betrachtung dieses Gesetzes, sondern schlagen vielmehr den rechten Weg ein.

Ich habe diesen ein überschwängliches Licht über die Gesetze des Wissens verbreitenden Satz noch nie mit dieser Klarheit vorgetragen, darum dabei einige Bemerkungen.

1) Der faktische Blick in seinem absolut formalen Wesen ist hier erkannt worden als ein sich H i n g e b e n, das, sobald nur dieses als die formale Bedingung gesetzt ist, schlechthin gemacht wird, organisirt wird zu der E i n h e i t einer M a n n i g f a l t i g- k e i t. Das Hingeben in dieser Beziehung heißt absolute Receptivität, oder S i n n. (Ist der Sinn etwas Anderes als dieses sich H i n g e b e n, dem nun das ganze vollendete Bild entgegenkommt? — Aber auch noch eine f r e i e R i c h t u n g findet sich in ihm: ich kann mein sinnliches Wahrnehmen da- oder dorthin wenden. Dieses aber bezieht sich auf eine Mannigfaltigkeit der Bilder, und eine Eintheilung im Sinne selbst, von der wir noch Nichts wissen). Dieses sich M a c h e n d e des Blicks ist nun aus-

ser seiner innern organischen Einheit auch noch Subjekt=Objektivität. Ein Bild, das als Bild sich erkennt, und darum seinen Gegensatz, das Abgebildete, bei sich führt; wie dies schon oben bei der allgemeinen Deduktion des Blickes erwiesen worden.

2) Die faktische Welt, vom faktischen Ich an gerechnet, (welches wir bald werden näher kennen lernen), ist darum das System solcher zufolge des Gesetzes der organischen Einheit des Mannigfaltigen sich selbstmachender Bilder, oder Begriffe: deren es wieder geben kann mehrere Klassen, und in diesen Klassen ein sehr reiches Mannigfaltige: (nicht grade ein unendliches; ich habe ein System der faktischen Welt aufgestellt, und möchte darin wohl Recht behalten, daß darum die Quelle absoluter Unendlichkeit, falls es eine solche giebt, nicht in der faktischen Welt läge). — Inwiefern ist denn nun eine faktische Welt da? Sie ist da auf eine doppelte Weise: möglich, ja nothwendig, und durchaus bestimmt dem Gehalte nach, in dem Gesetze, zufolge dessen sie schlechthin nicht anders sein kann. Nur Eins geht ihr da noch ab, was das Gesetz ihr immer verschaffen kann: das wirkliche und faktische Sein. Dies erhält sie nur dadurch, daß das Ich sich hingiebt. Dies Hingeben ist der Schöpfer des wirklichen Seins im Blicke, worin allein es wirklich, d. i. einem Subjektiven gegenüber objektiv ist. So wird es erkannt von unserm Standpunkte aus, die wir ausserhalb des faktischen Bewußtseins stehen, und eine absolute Freiheit und das Hingeben derselben erblickt haben. Wenn wir aber in den faktischen Standpunkt, in den der bloßen Receptivität uns hineinversetzen, in welchem z. B. alle Naturphilosophie gefangen ist; so ist das Hingeben vorbei, und die Freiheit hat sich vergeben, und es ist von diesem Standpunkte aus die Welt schlechthin wirklich: (sie wird es nicht, durch das hier nicht sichtbare Hingeben); und alle Frage über die Genesis der Wirklichkeit ist abgeschnitten: wie auch wir dieses also einsehen und erklären. Dann ist die faktische Welt, gleichfalls nach uns, und zwar ist sie unbedingt, — weil sie überhaupt nur ist auf diesem Standpunkte, — so, wie sie ist,

und sie kann gar nicht anders sein. Mit der mindesten Abänderung ihres Wesens verlöre sie ihre Wirklichkeit.

Wo liegt denn darum der Streit der W.=L. mit der Naturphilosophie, und allen dogmatischen Systemen, und wo die Punkte ihres Uebereinkommens? — Die faktische Welt ist ein System von Bildern und Begriffen von gewissen Bestimmungen des Sehens, und schlechthin nichts Anderes. Dies ist der Idealismus der W.=L., und wenn Ihnen nicht dieser schon jetzt durch die absolute Einheit der Mannigfaltigkeit, in der die Objektivität besteht, und die ja durchaus nirgends anders sein kann, ausser in einem Sehen, bewiesen und evident geworden wäre; so hätte ich freilich meine Mühe verloren. Kein Sein an sich darum in dieser faktischen Welt, auch ohne Sehen, und ausser dem Sehen, das nur hier und da zufällig zum Sehen hindurchbräche. Hier der Widerspruch gegen die andern Philosophien. — Darin aber, daß sie diese bloße faktische Anschauung nicht für ein Absolutes wollen gelten lassen, sondern einen höhern Grund derselben ausser ihr selbst suchen, stimmt ihnen die W.=L. bei: (und wenn sie uns darin bestreiten, und meinen uns darüber belehren zu müssen, so haben sie uns gar nicht bis zu Ende vernommen). Nur sollen sie zu diesem Grunde nicht machen ein anderes objektives Sein, ausser dem Objektiven in der Anschauung, das nun in dieser Anschauung subjekt=objektiv werde. (Denn dadurch drücken sie uns, wie Lessing sagt, wie Kinder nur denselben Zahlpfennig noch einmal in die Hand, daß wir glauben sollen, wir hätten ihrer zwei). Ein Gesetz (des Sehens nämlich) ist dieser Grund: und zu diesem müssen sie sich erheben. Dies bricht hindurch zum Bewußtsein nur vermittelst der Freiheit des Hingebens, zuvörderst in seinem Resultate, eben der gesammten faktischen Welt; fallen, wenn man nämlich reflektirt, was diese Philosophie an dieser Stelle nicht thut, als Gesetz selbst.

Auf Fragartikel reducirt: 1) Glaubt ihr, daß das faktische Wissen (das nur bei uns sich noch ein wenig weiter erstreckt, als in der Naturphilosophie) auf sich selbst beruhe, oder daß es einen Grund ausser sich habe? Beide Philosophien: Ja! — und die Gegner sagen nicht die Wahrheit, wenn sie thun, als ob wir

nein sagten. Hier die Uebereinstimmung. 2) Was haltet ihr für diesen Grund? Ein objektives Sein, oder ein Gesetz? Jene ein Sein, wir ein Gesetz — und zwar das des Sehens. Nicht einmal das absolute Sein, vielweniger ein Anderes, ist Grund der Fakticität. Hier also der Widerspruch. — Dieses Gesetz haben wir nun, freilich in der niedrigsten Potenz, und wie es sich für Erläuterung der eigentlichen Frage nach dem Grunde des Faktischen vorläufig eignet, aufgestellt: auf welche noch höheren Gesetze wir es etwa noch zurückführen möchten, haben wir zu erwarten.

Zweiter Theil

des dritten Abschnitts des dritten Kapitels.

Gehen wir zurück auf unsern verlassenen Standpunkt. Das Ich schaut sich an als sich schaffend: es ist sich (das Eine) im Bilde übergehend vom faktischen Sein zum sich schaffenden, welches letztere durchaus ein entgegengesetztes ist.

Was ist das faktische Sein, als der terminus a quo? Zuvörderst der allgemeinen Form nach ein Vorgefundenes, das da eben ist, und damit gut, auf den Credit seiner Anschauung, und hangend an dieser Anschauung, wie dieses an ihm. Der Uebergang ist ein absolutes Losreißen von diesem Sein in seiner Totalität und Grundform: zu einem absoluten sich Schaffen aus keinem Sein, sondern schlechthin aus Nichts. Daß dies der Gegensatz sei, ist ganz klar: der Gedanke an sich selbst ist nur nicht recht zu fassen. Gehen wir gleich gerade auf den Sitz der Schwierigkeit hin. Das Ich an sich erscheint sich als sich schaffend. Es schaut hin ein Bild der Identität, das eben ist, auch vor dem Schaffen, indem es ja ist das Schaffende. Dieses durch die Anschauung herbeigeführte Sein, d. i. die Form der Anschauung, widerspricht nun ganz und gar ihrem Inhalte. Denn wird ein absolutes Schaffen angeschaut, so ist dies ein Sein aus

Nichts, und es giebt kein Subjekt, das schon ist, und ihm vorausgesetzt werden kann, um schlechthin erst sich schaffen zu können. Was wollen wir nun von diesen unverträglichen Bestimmungen gelten lassen? Ich denke, den Inhalt: das Resultat wäre, daß hier allerdings in der That und Wahrheit, und abstrahirt von der Anschauung, die Erscheinung würde, ursprünglich und schlechthin aus Nichts, und daß es nur die Anschauung wäre, welche sie nochmals setzte, als seiend eben, und objektiv; wie ja dies die Form der Anschauung mit sich bringt: und zwar dieses Seiende als identisch mit dem in der That und Wahrheit Werdenden. Die ganze Sichheit wäre nur das Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens an sich, das die Realität ist, und keine Anschauung oder ihr Produkt: und welche sich hier deutlich von ihr scheidet durch den Widerspruch. (Ich kann den Satz hier noch nicht in seiner vollen Bedeutung geltend machen; ich bitte nur, daß Sie ihn merken; und um ihn an Etwas zu knüpfen, bitte ich Sie, Folgendes zu bedenken. Ich habe doch gesagt: das absolute Erscheinen Gottes selbst, als ein ein absolutes Werden und Leben, sei eben die Erscheinung. Nun habe ich ferner gesagt: die Erscheinung ist, und von diesem Satze aus weiter geschlossen. Wenn nun ich selber in meinem tiefsten Grund und Boden nichts Andres sein dürfte, als die Erscheinung selbst, so hat ja in jenem Denken: die Erscheinung ist, dieselbe aus mir, dem subjektiven, sich schon objektiv projicirt, nach irgend einem Gesetze; und ich habe keine reine Wahrheit, sondern nur einen sie modificirenden Gedanken ausgesprochen. Dieses Verfahren muß doch irgend einmal auch aufgelöst, und auf sein Gesetz zurückgeführt werden. In der so eben sich ergebenden Bemerkung möchte das Mittel der einstigen Auflösung liegen).

Weiter: das Bild eines Stehenden, Seienden, das schlechthin sich schafft aus Nichts, und welches diesem Schaffen widerspricht, welches wieder nichts Andres ist, als die Identität mit dem faktischen, und das Abbild dieses faktischen Ich, ist daher lediglich ein Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Schaffens. Die Anschauung selbst, d. i. das

Subjektive zu einem Realen, und in diesem Verhältnisse Objektiven zeigt sich selbst als absolut schaffendes Princip seiner Glieder.

Dieses Bild ist selbst nur unter Voraussetzung des faktischen Ich, und als die Identität mit ihm, also darauf sich beziehend, möglich; mithin ist das ganze faktische Ich auch nur Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens. Es reducirt sich auf jenes Princip, als nur ein untergeordneter Theil, als Form seiner Anschaubarkeit. (Hier ist der Satz in ganzer Strenge erwiesen worden. Wir werden ihn tiefer unten in einem andern bloß faktischen Zusammenhange näher einsehen).

Wir können ihn hier noch nicht in seiner vollen Bedeutung geltend machen; aber ihn doch verstehen, so gut er durch sich selbst verstanden werden kann. Wir hätten darum hier ein absolutes Leben und Werden aus sich, von sich, durch sich: dem durchaus kein stehendes und gegebenes Sein vorausgesetzt wird, und dies wäre die Wahrheit. In dieser seiner absoluten Realität wäre es jedoch durchaus unsichtbar. Wir müßten aber, durch die vorgefundenen Grundbestimmungen der Erscheinung genöthigt, sagen: es macht sich eben schlechthin sichtbar. Dies könnte es nun nicht anders, als daß es aus sich selbst heraus wiederum erschüfe ein Gesicht, in welchem es sich hinstellte als ein Sein, um von diesem aus das nothwendig fließende Sehen, welches nun auch Produkt des Gesichts wäre, überzuleiten zu sich selbst und so sich selbst, das absolute Werden, als ein selbst im Sehen Gewordenes, sichtbar zu machen. Es wäre darum dieses Sein und dieser Uebergang nicht in der Sache selbst, und hätte nicht die mindeste Wahrheit, sondern sie wären bloß gesetzt durch ihre Sichtbarkeit.

Nun aber ist das stehende Sein die bloße Identität, welches, wie oben gesagt, durch die Sichtbarkeit des absoluten »Von sich« gesetzt ist, und welche eigentlich ein bloßer Gedanke ist und ein reines Bild, — selbst sichtbar nur unter Voraussetzung eines formalen stehenden Seins, nämlich des faktischen Ich. Geht man darum von jenem Principe der Ableitung aus, wie wir thun, daß das absolute Von sich sich sichtbar mache, und daß lediglich daher alle diese Glieder stammen; so muß man sagen:

auch dieses faktische Ich ist wiederum gesetzt durch die Sichtbarkeit des Seins, das auch wieder gesetzt ist durch die Ersichtlichkeit des absoluten Lebens.

Also das absolute Leben = A ist nicht sichtbar, ohne ein B im Gesichte zu setzen, was nun lediglich ist dessen Sichtbarkeit: aber hinwiederum B ist nicht sichtbar, ohne ein C zu setzen, das nun abermals ist die Sichtbarkeit dieses B, welches selbst lediglich ist die Sichtbarkeit des A, das allein mehr ist, als bloße Sichtbarkeit. (So jetzt: ob es nun selbst bei diesem absoluten Von sich bleibe, oder auch wohl noch selbst dieses zuletzt sich verwandeln werde in eine bloße Form der Sichtbarkeit eines noch Höhern, müssen wir erwarten).

Schon hier ergiebt sich eine allgemeine Idee des Zusammenhanges eines Mannigfaltigen von Gattungen der Blicke: (der Fünffachheit eben, die ich so oft schon angekündigt habe, die aber dermalen nur noch als Dreifachheit erscheint). Das Sehen nämlich zeigt sich als ein schrittweises Aufsteigen zur Wahrheit und Realität; indem es erst nur sieht, eigentlich Nichts, damit es sehen könne, auf eine andere Weise, vielleicht abermals Nichts, damit es endlich sehen könne das Was. Das Sehen, so sieht es aus, bildet sich in sich selbst nach einem festen Gesetze erst aus zu einer Sehe für die Realität; das Sehen, das überhaupt nur ist um der Realität willen, und durch sie, weil dieselbe gesehen werden solle schlechthin. —

Noch bemerke ich, was auch wohl keinem Aufmerksamen sich verborgen haben wird, daß wir durch diese Betrachtung den Umkreis des eigentlichen faktischen Sehens schon durchbrochen haben. Es ist, ganz wie es ist, die bloße Sichtbarkeit der Identität des reinen Bildes eines Ich, das als schlechthin sich schaffend angeschaut wird: dieses letztere ist nicht nur im faktischen Wissen selbst rein geschaffen durch die Anschauung, ein Gedanke: dessen (daß ich jetzt bestimmter rede) Denkbarkeit die ganze faktische Welt ist. Er selbst aber ist wiederum nur eine Sichtbarkeit. Das Gesetz der Sichtbarkeit (Reflexibilität) erstreckt sich sonach auch auf die höhere Welt; und wir haben ganz recht daran gethan, daß wir es oben verallgemeinerten.

Was d. Erste wäre.

Aller faktische Blick ruht jedoch auf einer organischen Einheit der Mannigfaltigkeit, und er wird, als faktischer, nur an einer solchen verwirklicht. Das faktische Ich darum, als der terminus a quo, ist nothwendig ein zur Einheit organisirtes Mannigfaltiges: ein durch und durch Mannigfaltiges, und darin eben besteht sein Wesen als faktisch. Suchen wir uns dabei sogleich etwas Bestimmtes zu denken: das Ich, die Subjekt-Objektivität ist nothwendig Princip; denn nur in dieser weitern bestimmten Subjekt-Objektivität stellt sich, wie aus dem obigen Grundschema bekannt ist, die Erscheinung im Sehen dar; — also es wird erblickt als ein bestimmtes, begränztes, innerlich organisch zusammenhängendes Principsein. Daß aber ein wirkliches Principsein in einer bestimmten Aeusserung erscheine, dazu gehört, daß ein Einzelnes sich losreiße, wie wir dies oben schon bei mehreren Gelegenheiten gesehen haben, welches ein Accidens giebt zur Substanz. Hier im Blicke des faktischen Ich liegt nur die Substanz: es liegt darum in ihm durchaus keine wirkliche Aeusserung eines Princips. Dennoch wird das Ich wirklich und in der That als ein organisch mannigfaltiges Princip erblickt: die Mannigfaltigkeit aber in der Einheit des Blicks hebt auf die Einzelnheit der Aeusserung. Wieviel bleibt demnach? Ich sage: es bleibt ein bloßer Trieb, d. h. die ganze Principheit wird zusammengedrängt in die Form des Triebes überhaupt. Freilich liegt in diesem ein geschlossenes und in sich zusammenhängendes System von einzelnen besonderen Trieben (in der Mehrzahl nämlich, sobald auf das Besondere geblickt wird:) deren keiner aber zur Wirklichkeit ausbrechen kann, weil alle die entgegengesetzten ihm und sich überhaupt unter einander die Wage halten, und es darum in der Einheit des Ich überhaupt nur beim Getriebensein bleibt. (Sollte in diesem Zustande es zur wirklichen Causalität kommen, so müßte einer der einzelnen Triebe, durch irgend ein uns unbekanntes Gesetz das Uebergewicht bekommen. Merken Sie sich dies im Vorbeigehen zum künftigen Gebrauche).

Von diesem Mannigfaltigen des Triebes macht es sich los

zum entgegengesetzten Zustande. Zu welchem? Der vorhergehende war Trieb, Sein, mannigfaltiges Sein: und vom Triebe war wieder die Causalität bestimmt. Dieser müßte darum sein das Gegentheil; das Schaffen hat hier durchaus keinen Bestimmungsgrund, weder formal, noch material: wie in dem Charakter, daß es absolut Von sich ist, schon liegt. Vom Sein geht es ferner über zum Gegentheil; — von einem durch sich Bestimmten, und durch diese Bestimmtheit auf sich Ruhenden. Das Gegentheil ist Bild; das Werdende ist bloßes Bild, dem ein Sein gar nicht zugeschrieben wird, noch zugeschrieben werden kann. (Der Satz folgt, und konnte darum nicht übergangen werden. Freilich läßt er sich hier noch nicht verständlich machen; denn es läßt sich nicht einsehen, was ein reines selbstständiges Bild, ohne alle Beziehung auf ein in ihm abgebildetes Sein sein möge. Oben wurde er bezeichnet als reine Idee, die jedoch als mit der Principheit vereinigt, sich setzt als Vorbild irgend eines durch diese hervorzubringenden Seins. Eine solche Principheit haben wir hier nun noch nicht, als Hülfe des Denkens. Ich muß darum hier den Satz in seiner Unverständlichkeit (welche Unverständlichkeit grade ein Mittel des Weiterkommens und zum Anknüpfungspunkte werden könnte) lassen, und begnüge mich, ihn nur aufgestellt zu haben). —

Von der absolut concreten Mannigfaltigkeit ferner macht es sich los. Der Gegensatz ist reine Einfachheit der Objektivität. Lernen wir zuvörderst die Einfachheit denken, was man gewöhnlich nicht vermag. Es ist zunächst ein wesentlich und innerlich Mannigfaltiges zusammengegriffen zur Einheit, d. i. Vollständigkeit: dies ist der in der Fakticität herrschende Begriff, und von diesem ist eben hier die Anschauung losgerissen. Sodann ist denkbar eine Einheit, die zwar in sich nicht mannigfaltig ist, die aber doch einen bestimmten Charakter trägt, den sie hat nur im Gegensatze mit andern gleichfalls einfachen; eine solche Einheit ist darum immer Produkt aus einer Mannigfaltigkeit von entgegengesetzten Einheiten. Sogar einer solchen Einheit muß ja die reine Einheit, welche in ihr durch den Gegensatz nur weiter charakte-

risirt wird, zu Grunde liegen. Was giebt nun diese? Das reine und lautere Objektiviren, das Setzen des bloßen reinen Seins, ohne irgend ein Das-Sein. Sein Bild ist der mathematische Punkt; es wird bloß die leere Stelle irgend eines Seins durch diesen Punkt bezeichnet. Soll ein Was dazu treten, so muß es entweder durch den Gegensatz mit andern, auch einfachen, die ihren Charakter wieder durch den Gegensatz mit diesem bekommen, bestimmt sein, also das Denken desselben muß äusserlich aus einem Mannigfaltigen hervorgehen, oder es muß innerlich selbst ein Mannigfaltiges sein, wie das faktische Sein. — In diese Einfachheit des Denkens erhebt sich faktisch das Sehen an dieser Stelle durch Losreißen von der Mannigfaltigkeit der faktischen Anschauung: wie in dem Bilde der Identität sichtbar ist. Es ist auch in dem Flusse sichtbar. Dieser geht jedoch unmittelbar über von einem zum andern Zustande ohne Zwischenglieder; dagegen im Ziehen einer Linie im Raume von jedem Punkte zum andern unendliche Mittelglieder für eine mögliche Analyse sind, welche zusammengeschlungen sind nur durch die absolute Organisation des Mannigfaltigen zur Einheit vermittelst der Anschauung. — Denken bringt mit sich reine Einfachheit. Anschauung dagegen oder faktischer Blick, absolut concrete Mannigfaltigkeit.

So viel über den Gegensatz.

Um der Vollständigkeit willen, über das ganze Verhältniß, und den Zusammenhang desselben noch dies. Daß eine faktische Welt sei, hängt überhaupt ab von dem sich Hingeben der Freiheit der Erscheinung an das Gesetz. Giebt es nun etwa wiederum ein Gesetz dieses Hingebens? Daß die Freiheit nicht muß sich hingeben, ist klar; ausserdem wäre sie nicht Freiheit. (Späterhin werde ich doch das Gesetz an die Freiheit hinstellen als ein faktisches Gesetz, indem ich den faktischen Blick betrachte als den Schöpfer der Freiheit selbst. — Wie dies? ist ein schwerer Punkt!) Das gesuchte Gesetz ist darum kein faktisches, mit Nothwendigkeit gebietendes. Erst nachdem die Freiheit sich hingegeben und dadurch sich als Freiheit aufgehoben und vernichtet hat, tritt dieses faktische Gesetz ein. Was für eins nun? Wir

haben gesehen, daß durch das faktische Sehen die Anschauung des Realen, des absoluten Von sich bedingt sei. Gesetzt nun, es sollte zu diesem Sehen kommen, das absolute machte sich sichtbar, so müßte, da dies unter dieser Bedingung nur möglich ist, die Freiheit sich hingeben sollen an das faktische Gesetz. Giebt sie sich nicht hin, so kommt es überhaupt zu gar keiner Anschauung. Aber es soll dazu kommen. Die Freiheit soll darum sich hingeben. Die ganze faktische Welt gründet sich auf absolute Freiheit, und auf ein Gesetz an diese; nicht zwar so weit wir bisjetzt sehen, auf ein qualitatives und materiales, denn dieses hat sie in sich selbst, sondern auf ein bloß Formales des Hingebens. (Dies dürfte bedeutend werden; es dürfte uns schon hier ein Eingang eröffnet sein zur Einsicht in das Gesetz einer faktischen Welt überhaupt).

Allgemeine Uebersicht. Wo stehen wir? Was haben wir für den Zweck unserer Untersuchung gewonnen? 1) Durch die ganze Anschauung haben wir uns gestellt in den Zusammenhangspunkt der beiden Welten, der faktischen und überfaktischen. Da wir auf die Einsicht des Einheits- und Grundpunktes jener Disjunktion ausgehen, so ist dies ohne Zweifel ganz richtig. 2) Der letzte bedeutende Fund war: eine Freiheit, frei zu bleiben, oder auch sich hinzugeben an ein, die Freiheit bindendes Gesetz. Diese Freiheit ist jetzt weiter bestimmt, und ein Irrthum abgeschnitten. Sie ist keinesweges ein an sich reales Princip, sondern sie ist lediglich Princip verschiedenartigen Sehens. Sie ist in sich selber durchaus nicht das Reale selbst, sondern sie ist nur das aus der Anschaubarkeit des Realen schlechthin erfolgende, und durch dieselbe abgesetzte Vermögen, das Reale anzuschauen. Frei ist dieses Princip, als Bestimmungsgrund verschiedener Weisen des Sehens. (Es ist darum, dieser Ansicht zufolge, in ihm ein wirklich realer Kern, der kein Sehen ist, sondern Grund eines Sehens jenseits alles Sehens: nicht wirkliches Sehen, sondern nur Sichtbarkeit des wahrhaft Realen). Und zwar ist diese Verschiedenheit des Sehens auf eine doppelte Weise bestimmt, indem es sich entweder hingiebt an eine, ohne Zuthun desselben vorhandene Nothwendigkeit, oder auch sich losreißt von

derselben. Nun kann sie sich nicht losreißen, und durch dieses Losreißen schauen, ohne eben sich hingegeben zu haben. Die Freiheit steht sonach unter einem Nothwendigkeitsgesetze ihres eigenen Wesens. Darum alles wirkliche Sehen ist bedingt durch eine Bestimmung der absoluten Freiheit; und zwar hebt diese Bestimmung nothwendig an vom sich Hingeben, indem die entgegengesetzte, das sich Losreißen, bedingt ist durch die Hingegebenheit. Auf diesem Akte der Freiheit beruht nun alles Sehen, welches es auch sei, als dem Grunde seiner Wirklichkeit. Aus dem absoluten selbst, dem Realen, geht nur hervor die Sichtbarkeit; d. i. eben die beschriebene Freiheit, und nichts mehr. Will man doch das wirkliche Sehen, das hier lediglich von der Freiheit abhängt, mit dem Realen durch ein Gesetz verbinden; so kann man nur sagen: das Reale soll gesehen werden: die Freiheit soll darum sich hingeben an das faktische Gesetz; die absolute Freiheit selbst wird erblickt unter einem Gesetze, und zwar einem Freiheitsgesetze, einem bloßen Soll.

Setze nun, das also Hingegebene reiße sich los: so erblickt es sich als sich absolut schaffend. Nun aber haben wir gesehen, daß dieses ganze hier eintretende Ich gar nichts Wahres und Reales ist, sondern daß bloß die wirkliche Anschauung des absolut Realen, des Von sich, diese Glieder mit sich bringt. In der Wahrheit schafft darum nicht das Ich, die Freiheit sich, sondern sie wird durch die Losreißung wirklich die Anschauung des Realen, welche durch ihr Sein ein solches Ich, in dieser Form, mit sich bringt. Also durch das Sichlosreißen wird die Freiheit abermals hingegeben, oder giebt sich hin einem faktischen Gesetze, dem der Anschauung des Von sich, wie einem andern, dem der Einfachheit und Wahrheit: da es in dem andern, faktischen Gesetze hingegeben war der Mannigfaltigkeit, und nicht der Wahrheit, sondern der bloßen Sichtbarkeit der Wahrheit. Wie wir oben die Freiheit in Beziehung auf die niedere Welt, als ein bloßes Hingeben, nannten Receptivität, Sinn: so finden wir, daß auch in Beziehung auf die höhere Welt, ungeachtet aller Vorspiegelung von Freiheit des Denkens, welches ja die bloße Anschauungsform ist, sie auch nichts mehr ist, denn Sinn

und Receptivität. Auch diese Anschauung macht die Freiheit nicht, sondern diese macht sich ihr, nur unter der Bedingung, daß sie sich losreiße von der niedern des concreten Mannigfaltigen.

Der Punkt der Disjunktion ist darum das Princip der Bestimmung des Sehens jenseits alles wirklichen Sehens. Alles wirkliche Sehen fällt darum in die Disjunktion. Grundgesetz aller Disjunktion ist das Hingegebensein oder das Losgerissensein von dem Gesetze der niedern und faktischen Welt, die man darum, um einen festen Punkt zu haben, als die erste voraussetzen muß. Das Mittelglied zwischen beiden ist das Sichlosreißen: oder auch in der umgekehrten Richtung, das sich Hingeben aus dem Standpunkte des Losseins: welche, als Bestimmtheiten der Freiheit, wohl auch sichtbar sein dürften. Zwischen den beiden Mittelgliedern tritt demnach ein vereinigendes, fünftes ein, als organischer Einheitspunkt der ganzen Disjunktion und ihrer Theile. Unsere Aufgabe war: das Gesetz der Bestimmtheit der besondern Blicke, also der Disjunktion eines Mannigfaltigen im Bewußtsein zu finden. Folgende allgemeine Sätze haben sich dafür ergeben: zu einem Blicke gehört ein Gesetz, und die Freiheit des sich Hingebens. Es giebt aber zwei Grundgesetzgebungen der Blicke, als höhere und niedere Welt. Welche eintrete, hängt ab vom Hingeben der Freiheit. Wenn darum die Frage so gestellt wird: nicht, warum ist dieser oder jener Blick möglich? denn sie sind alle gleich möglich, — sondern: warum ist er wirklich? so muß der Grund gesucht werden in der Freiheit. Sie ist der Grund der Wirklichkeit alles Bewußtseins. In ihr liegt der Disjunktionsgrund; dieser darum jenseits der Wirklichkeit: alles wirkliche Bewußtsein aber liegt innerhalb der Disjunktion. (Wie weit dieser Satz gelte, wird sich zeigen).

In der Freiheit ist darum das Grundgesetz der wirklichen Bestimmtheit aufzusuchen, und zwar in einem an sie gerichteten Gesetze. — Ein solches inneres und Nothwendigkeitsgesetz hat sich gefunden. — Sie kann sich nicht hingeben an die höhere, ohne hingegeben gewesen zu sein an die niedere; denn das Hingeben an die erstere ist ein Losreißen von dieser. Wir hätten sonach

nur zu untersuchen, warum denn ein solches Losreißen Statt finden müsse; worin denn der Charakter der beiden Welten und der Charakter der Einen Sehe, in Beziehung auf einander bestehe, daß ein solches inneres Losreißen schlechthin folge und gesetzt sei. Dieses Losreißen und sein Grund wäre darum die eigentliche nächste Aufgabe. (Methode: unsere Hauptaufgabe ist das Gesetz der Disjunktion: Mittel-Aufgabe dazu, die jetzt abzuhandelnde Frage). Davon erwarten wir nun eben auch eine tiefere Charakteristik der beiden Welten. Die alte ist verschwunden. Bisher nämlich bezeichneten wir die faktische als die Gebundenheit des Sehens, die höhere, als die Freiheit; — aber die Freiheit hat sich jetzt gefunden als durchaus nicht die des Sehens, sondern eines absolut Sichtbaren, jenseits des Sehens. Beides ist darum Receptivität und Sinn. Denken und faktischer Blick, vorher entgegengesetzt, jetzt beides Sinn. (Es bleibt bei diesem Resultate, weil wir tief genug gedrungen sind. Es anders zu nehmen, ist ein Halten auf der Oberfläche. Bleibt noch irgendwo eine wahre Freiheit, und ein eigentliches Denken übrig, so müssen diese in den Mittelpunkt fallen: eben des Losreißens). So bliebe als einziger Charakter der faktischen Welt übrig die organische Einheit der Mannigfaltigkeit! Aber auch dieser Moment des Gegensatzes bleibt nicht übrig. Es reiche indessen hin, zu versichern, bis wir es auf unserem Wege finden werden, daß auch dieses Gesetz in der höhern Welt, wie in der niedern.

Der Unterschied der beiden Welten ist hiermit völlig verschwunden; und dies bringt uns um den Disjunktionspunkt. Grunddisjunktion ist freilich das Hingegebensein oder Lossein von dem Gesetze der faktischen Welt, die man darum als eine fest bestimmte hinstellen muß. Wohl: aber ist sie denn wirklich Disjunktion? Beide Welten sind faktisch. Ferner sagten wir zur Unterscheidung: die niedere ist Bedingung der Sichtbarkeit der höhern: indem das sie sehende Ich die bloße Identität ist mit dem faktischen. So? welche Einseitigkeit! Ist denn nicht hinwiederum das höhere Ich identisch mit dem faktischen, und dieses eben durch das Vermögen des sich Losreißens bestimmt;

ist sonach nicht wiederum auch die höhere Welt Bedingung der Sichtbarkeit der niedern, als einer solchen? Ist denn die Bestimmung bloß einseitig, oder ist sie nicht zugleich und eben darum Wechselbestimmung? In diese Wechselbestimmung der beiden Welten müßten wir darum eindringen, als die einzige feste und Bestand habende; die jetzige ist eine Bestimmung im Zirkel: die eins der beiden Glieder schon als absolut und unabhängig von der Bestimmung, als bekannt voraussetzt. Ein Absolutes aber haben wir innerhalb dieser Forschung gar nicht. —

Sie sehen, daß wir tiefer gehen wollen; zugleich, daß wir bleiben auf demselben Standpunkte; im Mittelpunkte der beiden Welten nämlich, die wir höchstens nur noch als zwei kennen; getrennt durch ein Sichlosreißen der Sehe von Einem zum andern: aber sie durchaus nicht mehr unterscheiden können. Die weiter angezeigten Punkte des Hin- und Hergehens, und vielleicht eines Mittelpunktes zwischen den beiden bleiben, und ihre Festigkeit hängt ab von der festen Bestimmung der beiden Hauptpunkte. Dies zur Uebersicht des Zusammenhanges, dessen unumgängliche Nothwendigkeit für das Verständniß wir kennen. Die liegen gelassenen Punkte, die uns bisjetzt als Mittel des Auffsteigens gute Dienste gethan, werden wir beim Herabsteigen in der Deduktion, mit aller Klarheit des vollkommenen Zusammenhanges ausgestattet, wieder finden.

Alles Mannigfaltige des Sehens, wovon wir bisher geredet haben, ist vermischt und zusammengesunken in den allgemeinen Charaker der bloßen Sichtbarkeit eines absoluten Von sich: und darum eben, um dieser allgemeinen Gleichheit willen, ist in ihm nichts mehr zu unterscheiden, da jenes Von sich innerlich absolut ist, so ist es dasselbe offenbar auch äusserlich, in Beziehung auf seine Sichtbarkeit, sichtbar von sich, es selbst macht sich sichtbar schlechthin. Seine Sichtbarkeit ist sein Produkt und Principiat. Da wir mit der Sichtbarkeit, in ihrem Sein aufgefaßt, nicht weiter kommen, so ist ohne Zweifel unsere Forschung aufgefordert, sich an die Genesis derselben zu halten, und da die Auskunft zu suchen über die aus dem Bisherigen unbeantworteten Fragen. Aufgabe demnach: — die Sichtbar-

keit im Ganzen und überhaupt in ihrer Genesis, und als Produkt des Absoluten anzuschauen. (Die Erscheinung schaut sich an als schlechthin sich schaffend). — Die Erscheinung — (die nun bloße Form der Sichtbarkeit geworden) schaue sich einmal an (nicht sie schaut sich an, als in einem Fakto, sondern als eine Aufgabe an uns selbst: — unser Denken wird darum erst jetzt ganz eigentlich eigenthümliches Denken der W.=L.) — als schlechthin geschaffen werdend. — Nicht mehr Analyse eines Gegebenen, sondern Synthese, selber Machen des Gegebenen.

Wie macht sich sichtbar das Absolute? Zuvörderst, scharfe Unterscheidung der Sichtbarkeit und des Sichtbaren. Es selbst besteht nicht bloß in seiner Sichtbarkeit, sondern diese ist nur sein Accidens: die Sichtbarkeit aber, obwohl es schlechthin seine Sichtbarkeit ist, ist an sich selbst durch und durch Sichtbarkeit, und soll als solche im Gegensatze mit dem Absoluten, das ausser dieser Sichtbarkeit noch ist, gefaßt werden. (Darin besteht eben das Wesen der W.=L., daß sie die natürliche Concrescenz des Sichtbaren (Realen) und seiner Sichtbarkeit rein auflöset, beide trennt; so erhält sie die letztere abgesondert, und wird W.=L., d. h. Sehen und Lehre von der reinen und ledigen Sichtbarkeit. Diese Sonderung in höchster Schärfe zu vollziehen, machen wir eben jetzt Anstalt. Alle andere Philosophie, ohne Ausnahme, bleibt selbst in jener Concrescenz). In der Synthesis mit der Sichtbarkeit aber ist das schlechthin Ursichtbare, das nie selbst wird die Sichtbarkeit eines Andern, sondern das Letzte, Höchste, um sein selbst willen Sichtbare ist. Im wirklichen Wissen also ist es das schlechthin Gesehene, das nie wieder selbst ein Sehen wird. Dagegen mag die Sichtbarkeit bald selbst ein Gesehenes sein eines andern Sehens, (wie denn die W.=L. sich rühmt, die gesammte Sichtbarkeit zum Gesehenen zu machen in einem neuen Sehen, das sie selbst ist:) bald selbst Sehen, dergleichen ja das System des gesammten faktischen Sehens ist, das die W.=L. zum Gesehenen macht, und in welches, als selbst ein Sehen, wieder herunterzusteigen und sich ihm hinzugeben, sie am Schlusse ermahnt. In dieser Veränderung des Standpunktes

vom Gesehenwerden zum Selbstsehen dieser Glieder bis hinauf zum *absolut nur* Gesehenen möchte wohl der ganze Wechsel und Wandel und Mannigfaltigkeit der Disjunktion bestehen.

Es fragt sich nur, was in dem absoluten *Werden* der Sichtbarkeit, d. i. der Anschauung des absoluten *Von sich*, dem *Gesehenen* angehöre, was dagegen der bloßen *Sichtbarkeit* desselben?

Wir haben gefunden: das Ich, welches anschaut, und sich anschaut, als vom Sein übergehend zum absoluten Werden, ist, da die Voraussetzung eines Seins der Aussage eines absoluten Werdens schlechthin widerspricht, bloß durch die *Sichtbarkeit* dieses Absoluten gesetzt: es daher ist *reine Sichtbarkeit*.

Nun kann, wie Jeder es auf der Stelle versuchen kann, dieses Ich auch nicht gesehen werden, sondern das Sehen kann aufgehen rein in der Anschauung des absoluten Werdens. — Auch noch jetzt ist ein Sehen, darum eine Sichtbarkeit. Was ist sie? Ohne Zweifel das verborgene Ich, welches wir gefunden haben als die reine Sichtbarkeit, die *Reflexibilität* des Ich: dasjenige, was die postulirte Sichtbarkeit eines Ich in der Anschauung des *Von sich* absetzt, und dadurch eben sie zur *Anschauung* macht. (Ich drücke mich sehr präcis aus, und verlange, nur also vernommen zu werden).

Wir haben gesehen: das Ich ist (der Form nach) Einheit: die Anschauung des absoluten Werdens ist aber auch, um nur Anschauung zu sein, eine *geschlossene* Einheit. Eine geschlossene Einheit aber ist nicht ohne eine Mannigfaltigkeit, einen Fluß möglich, der eben in ihr geschlossen wird. Dieser Fluß findet sich in der Anschauung des Werdens; dieses demnach, so gewiß angeschaut wird ein *Werden* und ein Bild eines solchen vorhanden ist, hat irgend eine *Quantität*. Aber, nachdem das Absolute einmal werdend gesetzt ist, dies als sein Grundcharakter, also *absolut* werdend; warum ist nicht, wie dies nun ganz natürlich wäre, das Werden ein *unendliches*? Weil die Anschauug auch fordert schließende, organisirende Einheit. Ferner ist eine solche organisirende Einheit gar nicht ohne eine Mannigfaltigkeit: es ist darum die ganze Form des Werdens und der

Mannigfaltigkeit Resultat der Wechselwirkung mit der Einheit, und gesetzt durch die Einheit, welche selbst offenbar und ganz reine Sichtbarkeit ist. Sie, die Mannigfaltigkeit, der Fluß selbst ist darum auch bloße Sichtbarkeit.

Die erste Aufgabe ist gelöst: wir sehen, was die bloße Sichtbarkeit dem Realen, schlechthin nur Sichtbaren, das niemals selbst bloße Sichtbarkeit ist, hinzusetzt, oder wie es dasselbe modificirt und durchdringt. Sie bringt mit sich Mannigfaltigkeit in einer Einheit, sie macht selbst sich zur Mannigfaltigkeit in einer geschlossenen Einheit, um sich gesehen oder sichtbar zu machen.

Die Mannigfaltigkeit und die Einheit in absoluter Synthesis (denn die Mannigfaltigkeit ist nur in der Einheit, haben wir gesagt;) ist Sichtbarkeit. Die Einheit ist das innerhalb des Flusses stehende, feste und beharrliche: bezeichnet eben als Sein: — Werden, innerhalb eines stehenden Seins, ist also die Form der Sichtbarkeit, und dieser Wandel innerhalb des Seins die Sichtbarkeit. Wandel und Einheit oder Sein, absolute Einheit des Wandels sind demnach beide der Sichtbarkeit Produkte. — Dies gehört in der beschriebenen Anschauung der Sichtbarkeit an. Was bleibt denn also übrig, als das sichtbare Reale selbst? Eben das absolute Von sich. Man vermenge dies nicht so grade mit dem Flusse: dieser ist nur das Bild davon. Daß man im Denken ein Von sich setzen kann ohne allen Fluß, ist klar; setzt man doch z. B. das Sein so. Was das Denken desselben selbst sei, und wie es möglich, davon ist hier nicht die Rede: was darum in Absicht des Von sich bei einem solchen Denken desselben zu erinnern, behalten wir uns vor, bis wir zu der Stelle kommen. Da dieses Von sich schlechthin einleuchtet als ein solches, (was ja gar nicht in der Form des Fließens liegt, sondern ihm die ganz andere Qualität der absoluten Selbstthätigkeit beilegt:) so können wir es, und mit ihm das schlechthin Sichtbare, nennen das Licht, im Gegensatze mit dem Sehen, und so wollen wir es nunmehr nennen. (Ich bitte die mit der Sache schon sehr Bekannten, hiebei ja nicht vorzugreifen. Es liegt auch hierin noch ein Zwi-

schenpunkt, den wir ja unberührt lassen müssen, um der gegenwärtigen Untersuchung ihre Haltbarkeit nicht zu nehmen).

Wir haben darum folgende Sätze gefunden: das reine Licht macht sich zu einem Sehen, indem es sich in ein Werden innerhalb eines stehenden Sehens, oder was dasselbe, in eine Mannigfaltigkeit innerhalb einer Einheit verwandelt. Die Mannigfaltigkeit in der Einheit, welche dem reinen Lichte an sich nicht zukommt, sondern welche sie nur annimmt im Sehen, ist darum Produkt der Sichtbarkeit. Das reine Licht in dieser Form giebt das Sehen, den Blick, die wirkliche Anschauung des reinen Lichtes, von der allein hier für's Erste die Rede ist.

Das Wesentliche dieser Form ist doch dies, daß sie das Licht zur Sichtbarkeit zusammendrängt und concentrirt; in eine Einheit, oder was dasselbe ist, in ein Sein, in welchem der Fluß zugleich Geschlossenheit, äusserlich und Stillstand innerlich erhält. Das Licht macht sich sichtbar, heißt daher: es stellt sich dar als eine stehende Einheit: und erst hernach, als Folge desselben, als eine Mannigfaltigkeit, indem eine stehende Einheit nur an einer solchen dargestellt werden kann. (Das Grundresultat der bloßen Sichtbarkeit ist demnach das Sein: dieser Satz möchte höchst bedeutend werden und tiefer durchgreifen, als es erwartet wird. Daß wir selbst von einem Sein Gottes ausgegangen sind, als einer absoluten Voraussetzung, muß nur nicht irre machen. Wir lösen ja unsere Voraussetzungen eben auf, und nehmen sie dadurch berichtigend zurück, wie an dem gleichfalls vorausgesetzten Sein der Erscheinung (welches zur bloßen Sichtbarkeit des Realen geworden ist) sich schon gezeigt hat. Wie, wenn wir auch diese Voraussetzung von der Form eines Seins an dem Absoluten hier aufzulösen hätten? Es wird sich zeigen zu seiner Zeit.)

So, sagen wir, macht sich sichtbar das einige, als real übrig gebliebene, das Licht. D. h. es ist selbst, seinem innern und unabhängigen Sein nach, in der Form der Sichtbarkeit völlig darin. Es macht sich sichtbar, d. i. sein Sein bezieht sich auf seine Sichtbarkeit schlechthin, tritt ein in das Verhältniß des Sich, der bekannten Identität der Subjektivität-Objekti-

vität. Es ist das Sehen und das Gesehene, die Form (der Sichtbarkeit) und das in ihr Formirte schlechthin in Einem Schlage. Diese Ichheit ist der Grund der ganzen Form. Zum Subjektiven gehört hier die ganze Form; das Objektive ist das in ihr Formirte, von der Form Unabhängige des Lichts selbst. Dies prägen Sie sich zu nachfolgendem Gebrauche fest ein.

Weiter: Wir sagten, auf diese Weise macht das Licht sich sichtbar. Ich aber sage, das Bisherige von Neuem näher bestimmend: auf diese Weise macht das Licht sich nicht sichtbar; sondern statt seiner etwas ganz Anderes, eine Concrescenz nämlich und absolute Verwachsenheit seiner selbst mit der Form seiner Sichtbarkeit. (Dies eben ist's, was die gewöhnlichen Menschen nicht wissen, und darum die reine Wahrheit nicht erkennen können). Wiederum aber in seiner Reinheit und Ungemischtheit kann es sich nicht sichtbar machen; denn in dieser ist es schlechthin unsichtbar; wenn es sich sichtbar macht, macht es sich eben und bestimmt sich fort aus seiner Reinheit, nimmt an die Form der Sichtbarkeit, und concrescirt demnach mit ihr. Vom Faktum seines Sehens demnach ist die Form der Sichtbarkeit durchaus nicht abzutrennen.

Bestehen wir nun doch darauf, das reine Licht müsse rein und unvermischt gesehen werden: wie wäre dies demnach möglich? Ich sage, nur auf folgende Weise: die von dem Lichte im Sehen einmal nicht abtrennbare Form der Sichtbarkeit müßte zugleich sichtbar sein und gesehen werden als solche Form, damit sie von dem reinen Lichte abgerechnet, und das, was nach Abzug dieser Form übrig bliebe, als solches erkannt werden könnte. Nur auf diese Weise geschieht den beiden Forderungen Genüge: daß das Licht gar nicht sichtbar werden kann, ohne anzutreten in die Form; daß es dennoch sichtbar werden solle in seiner Reinheit und ohne alle Form.

Das reine Licht macht sich sichtbar als solches, heißt darum: es macht die Form seiner Sichtbarkeit, in die es einzutreten nicht umhin kann, zugleich sichtbar als solche Form, in demselben Einen Akte der sich Sichtbarmachung. Dies das ausgesprochene

Grundgesetz. (Die Sache ist wohl bekannt; aber wir haben eine treffliche Formel gewonnen.) In der absoluten Form sind daher Sehen, und Sehen des Sehens, Intuition und Reflexion schlechthin vereint: vereint in der absoluten Sichsichtbarmachung oder Erscheinung des Lichtes selbst. Das Letztere werde wohl gemerkt, denn es soll einen gewöhnlichen Irrthum abhalten, und eine Wahrheit darstellen, wie sich finden wird, die auch noch niemals mit dieser Klarheit ausgesprochen worden. Nicht etwa ein vermeintes Ich (dies ist uns gänzlich verschwunden, und wir müssen erst sehen, wo seine Erscheinung herkommen werde): — sondern das Licht selbst reflektirt schlechthin seine Sichtbarkeit, durchaus von sich. Es gehört dies zu seinem absoluten sich sichtbar Machen. Ohne diese Einsicht kommt nie innere Einheit in unsere Philosophie, sondern sie zerfällt in eine Zweiheit der Principien.

Es macht sich und seine Sichtbarkeit zugleich sichtbar, in Einem Schlage: dies ist der Ausdruck der absoluten Einheit der Erscheinung des Lichts. (So weit ist es klar bis jetzt: nur die Form der Sichtbarkeit wird reflektirt, die nun eine in sich selbst doppelte wird: die Sichtbarkeit selbst, und die neue Sichtbarkeit dieser als solcher). Wie das Licht in der Form der Sichtbarkeit sich bezieht auf sich selbst, subjektiv = objektiv wird; so bezieht diese Form schlechthin sich auf sich selbst, und ist subjektiv = objektiv. Beide Beziehungen sind aber der Aussage unseres Satzes nach durchaus in Einem Schlage.

Wir haben eine feste Einheit gefunden, an die wir uns nun halten wollen. Gehen wir weiter: durch die Sichtbarkeit der Sichtbarkeit selbst, als solcher, wurde vermittelst der nun möglichen Ablösung und Trennung das Licht rein gesehen. Also, wohl gemerkt, auf die Möglichkeit der Unterscheidung in demjenigen Blicke, der die Sichtbarkeit als solche erkennt, (ich kann hier diesen Ausdruck sehr füglich aus dem folgenden anticipiren; er wird bald vollkommen klar werden:) kommt es an. Wie soll diese Unterscheidung nun möglich sein? (Ich lade Sie hiermit ein zu einer tiefen Erwägung. Das Resultat, auf das es ankommt, ließe sich wohl auf eine leichtere Weise herbeiführen: aber es

kommt uns eben so auf die Gründlichkeit der Einsicht an, als darauf, daß sie sich überhaupt erzeuge).

Um kurz zusammenzufassen, — wir haben gesagt: die Sichtbarkeit solle als solche sichtbar werden, und so vom Lichte selbst unterschieden werden. Dies ist wohl gut sagen; aber wie ist es möglich? Im Sehen fallen das Licht und dessen Sichtbarkeit unmittelbar zusammen, und machen nur in dieser organischen Einheit und Verschmelzung überhaupt ein Sehen aus. Im bloßen Sehen ist darum die Sichtbarkeit und das Sichtbare nicht unterschieden; etwas Anderes aber, als dieses, als diese beiden Bestandtheile, die eben zur Integration eines Sehens gehören, ist hier nicht da. Sehen und Sichtbarkeit sind darum durch sich nicht unterschieden für ein neues Sehen, dergleichen wir gefordert haben.

Sie müßten darum unterscheidbar werden durch einen andern hinzutretenden äussern Charakter: durch welchen wohl? Es ist keine Frage: durch denselben, durch den so eben wir selber sie unterschieden haben; durch die Genesis nämlich, das Sichtbare müßte erblickt werden als Princip der Sichtbarkeit, diese als sein Principiat. Das Licht müßte sichtbar werden, als sich sichtbar machend in der Form, wie gerade wir selbst in der angestellten Untersuchung es eingesehen haben.

Der Satz ist weiter bestimmt, und eine neue wichtige Einsicht gewonnen. Das Licht macht als solches sich sichtbar, nur, inwiefern es die Form der Sichtbarkeit zugleich als solche und in demselben Einen Schlage sichtbar macht, sagten wir oben. Es konnte dies so verstanden werden, daß das Licht in dieser Form sei, und als in derselben eben seiend, besonders und rein erblickt werde. Jetzt sehen wir, daß es so nicht verstanden werden kann, indem im bloßen Sein Beides gar nicht unterscheidbar würde; sondern das Licht müsse erblickt werden, als in dieselbe genetisch eintretend, und im Eintreten.

Das absolute Sehen ist darum nun also bestimmt. Es besteht aus zwei Grundtheilen, aus dem unmittelbaren Sehen, der Intuition. In diesem Theile ist das Licht in der Form; mit derselben schlechthin vereinigt und verwachsen. Sodann aus dem

Sehen des Sehens, oder der Sichtbarkeit als solcher, der Reflexion. In diesem Theile ist das Licht nicht in der Form, sondern es wird angeschaut als eintretend in dieselbe, jenes als Princip, diese als Principiat; und so, und vermittelst dieses Grundverhältnisses stehen beide unterscheidbar auseinander, das Licht und die Sichtbarkeit. Beide Grundbestandtheile sind aber schlechthin vereinigt in Einem Blicke. — Noch folgende wichtige Bemerkung. Das Licht wird in der Reflexion erblickt als eintretend in die Form der Sichtbarkeit: darum als weder ausser derselben und rein, noch in derselben, und so mit ihr verschmolzen, kurz, als weder sichtbar noch unsichtbar, sondern in der Mitte schwebend. Es ist klar, daß diese ganze Ansicht durchaus keine Wahrheit, noch Realität, noch innere Möglichkeit hat; entweder das Licht tritt nicht ein, so ist es unsichtbar: oder positiv: so ist es sichtbar, dann aber mit der Form Eins. Kein Mittelding. Es erhellet darum, daß dies Verhältniß, eben so wie oben das Sein, das einem absoluten Werden vorausgehen sollte, bloß im Sehen ist, und reines, lauteres, und leeres Sehen, oder Sichtbarkeit. (Im Vorbeigehen, dergleichen Erkenntnisse sind es, die die Augen gewaltsam aufreißen für den Idealismus, und gänzlich vertilgen die dogmatische Denkart der Naturphilosophie. An diesen Stellen kommen sie nun ganz klar und rein: aber sie gehen hindurch durch das ganze Bewußtsein, und an dem niedersten Objekte, an jedem sinnlichen Dinge könnte man den Charakter der Bildlichkeit, schon an der organischen Einheit der Mannigfaltigkeit erkennen, die ja offenbar kein Sein ist, sondern ein Verhältniß; daß da ein Gedanke vorliege, nicht aber ein Ding an sich. Aber das Auge ist eben verschlossen, wovon wir die Möglichkeit freilich im Verfolge zu erklären haben werden).

Dieses Letztere, das in der Reflexion Gebildete, ist auch Sichtbarkeit, die der Sichtbarkeit selbst nämlich. Bemerken Sie, daß ich sage Sichtbarkeit, wie erst jetzo erhellet hat, nicht ein Sehen der Sichtbarkeit als solcher überhaupt, wie Anfangs oben unbestimmt und unerkannt hingesetzt worden: ein Gesetz und feste Form, hier der Genesis dessen, was eigentlich gar nicht allmälig wird, sondern schlechthin entweder ist, oder nicht ist. —

Wir bekommen darum in diesem Sinne zwei feste Sichtbarkeiten: 1) die, welche wir nennen möchten die absolute, in der das reine Licht, das Reale selbst eintritt. 2) Die Sichtbarkeit dieser als solcher, die relative. Es ist ganz klar, daß, da in dieser die bloße Form der Sichtbarkeit, abgezogen vom Lichte und dem realen Gehalte, eintritt, in ihr daher durchaus nichts des Realen gesehen wird: sie desselben ganz leer ist. Das Sehen ist Nichts, wie sollte denn das Sehen des Sehens Etwas sein! (Dies folgt, und es ist nöthig, die Folgerung klar hier aufzustellen. Welche Beschränkung etwa der Satz durch folgende weitere Bestimmungen erhalten möge, müssen wir erwarten). 3) Da beide ein Sehen geben, so ist klar, daß sie in dem Grundgesetze der Sichtbarkeit überhaupt, der Mannigfaltigkeit innerhalb der Einheit übereinstimmen müssen. Ihr unterscheidender Charakter hat sich auch schon ergeben. In der absoluten Sichtbarkeit ist das Licht in der Form; wird heißen: sein Mannigfaltiges ist selbst ein stehendes, zur Ruhe gebrachtes. In der andern tritt es ein in die Form, und wird in diesem Eintreten sichtbar, wird heißen: sein Mannigfaltiges ist in der unmittelbaren Form des Fließens.

(Wie dient dies Alles zu unserm Zwecke? Haben wir Etwas dadurch gewonnen? Was zu der neuen Untersuchung uns trieb, war die Entdeckung, daß Alles uns zusammengefallen in die Eine und gleiche Sichtbarkeit, in der nichts weiter zu unterscheiden sei. Wir suchten demnach hier Unterschiede, feste Punkte. Doch muß man mit der Anwendung derselben auf die beiden Welten, die faktische und überfaktische, nicht etwa sich übereilen, sondern die Formeln, wie sie stehen, fest halten. Wir möchten wohl noch nicht zu Ende sein, sondern noch neuer bestimmender Glieder bedürfen).

So gewiß das Licht als solches gesehen wird, wird es nicht nur überhaupt gesehen, sondern zugleich und in derselben organischen Einheit, als eintretend in die Form der Sichtbarkeit. So haben wir gefunden die absolute Einheit beider Einsichten. Dies ist nun offenbar, klar, und es wird dabei bleiben. Dieser Satz selbst kann auf keine Weise zurückgenommen werden, (darum

warnte ich in der vorigen Stunde mit Recht gegen die zu schnelle Anwendung eines nur einseitig Wahren).

Nun fanden wir ein Mannigfaltiges im Bewußtsein: unsere Untersuchung ist darauf gesteuert, auf einen Disjunktionspunkt dieser Mannigfaltigkeit sogar. Diesen müssen wir ruhig erwarten. So viel ist klar, die eben aufgestellte Einheit trifft er nicht. Innerhalb derselben müßte die Disjunktion sein, durch Herbeiführung eines neuen Bestimmungspunktes. Dieser wäre etwa der Disjunktionspunkt dieser neuen Einheit, sie, nicht absolut und an sich, sondern in einer gewissen erst auszumittelnden Rücksicht zerreißend. Dies bleibe Ihnen fest. Jetzt gehen wir fort, als ob wir weiter Nichts wollten, an eine nähere Analyse unseres Begriffs der aufgestellten Einheit, an die Frage, wie denn nun diese sich verwirklichen solle.

Die Form des Sehens überhaupt ist Einheit in einer Mannigfaltigkeit, Sein eines Flusses. Nun haben wir in unserer ganzen gegenwärtigen Untersuchung dies Verhältniß nur hingesehen, objektivirt, ausser uns selber, als dem eigentlichen Sehen, vollzogen. Sind also wenigstens mit unserer Betrachtung immer ausser dem Sehen, und niemals in ihm gewesen: haben ein Gesehenes gesehen, nie aber das Sehen selbst. Das Licht macht schlechthin sich sichtbar, heißt, es giebt ein solches absolutes Sehen, das, wenigstens inwiefern es das ist, durchaus nicht ist Gesehenes. (Gegensatz dazu: das absolute Licht ist schlechthin Gesehenes, niemals selbst Sehen, oder Sichtbares: umgekehrt hier: es giebt ein absolutes Sehen, das durchaus nur dies ist, nie Gesehenes). Dieses absolute Sehen müssen wir betrachten, und entdecken, um Gründlichkeit in unsre Untersuchung zu bringen. (Es eben zum Gesehenen machen, was möglich sein muß, so gewiß unsere W.-L. überhaupt möglich sein soll).

Ein absolut formales Sehen ist zunächst das Sehen von Nichts. Denn wäre es das Sehen von Etwas, so wäre in ihm ein Gesehenes, und es so nicht mehr das reine Sehen. (Bemerken Sie: das ist ja die Hauptaufgabe der W.-L., die Sichtbarkeit abzusondern vom Sichtbaren: und zwar dies nicht theilweise zusammenzählend; sondern in absoluter Einheit des Ge-

gensatzes beide erfassend. So lange sie nun dies thut, setzt sie ein Sehen, als bloß *mögliche* Vereinigung beider Bestandtheile, nur ausser sich hin, und scheidet in diesem nur problematisch gesetzten jenen und diesen. Irgend einmal muß sie jedoch aus diesen bloßen Bildern und Stellvertretern heraus kommen, und das wirkliche Sehen setzen: also die Bilder, die Sichtbarkeit nicht bloß objektiv hinsetzen, sondern sie im *Leben und Sein* setzen: so ist sie Sehen, eben reines Sehen: dasjenige am Blicke, was nicht Gesehenes ist).

Ferner; der höchste Punkt aller Sichtbarkeit ist *Einheit*, oder festes *Sein*: dieses absolute Sehen ist darum ein Sein, ein festes stehendes, das schlechthin nicht wird, von welchem alle Genesis ausgeschlossen ist. Wir reden vom Einen absoluten Sehen: also das im absoluten Sehen dauernde, ohne Wandel, das ohne Vernichtung des absoluten Sehens selbst nicht wandeln kann: die absolut dauernde Grundlage alles Wandels. Ein absolutes *Faktum*, schlechthin in ihm selber kein fiens. Endlich dieser absolute Einheitspunkt, von dem alle Sichtbarkeit ausgeht, und in ihm zusammengefaßt ist, ist uns bekannt: es ist die Beziehung der *Sichtbarkeit* auf das *Licht*, Form der Subjekt-Objektivität: *Ichform*. Diese Beziehung ist nun eben schlechthin, wie überhaupt ist ein Sehen; aber sie ist, *als* Beziehung, heißt vielmehr zugleich: sie ist eben als ein *Sehen*: und dieses Sehen ist schlechtweg, wird nicht, das Ich selbst ist unmittelbar klar, und unmittelbar sichtbar und gesehen, denn es ist die absolute Sichtbarkeit: es *wird* niemals klar, es erhellet niemals, sondern es *ist* hell, und ist die absolute Helligkeit selbst. (Erhellen und klar *werden* kann das Ich als *das* und *das*; aber diese besondere Beilegung setzt voraus, daß es als Ich selbst schon klar sei). — Es wird daraus auch evident, daß wir hier vom reinen Ich reden, das nicht nur nicht ist ein sichtbares oder gesehenes, und insofern nichts (Reales), sondern das auch als Ich nichts weiter ist, denn bloßes formales Ich: ohne allen Zusatz des dies oder das. Es selbst ist (*für uns*) die Grundform der Sichtbarkeit des Lichtes, die *Beziehung desselben auf sich*: jedoch ohne alles Licht oder Reales *darin*, sondern die reine, *bloße* Bezie-

hung, die da ist, (wirklich und in der That), so wie das Sehen ist, und schlechthin bleibt, weil es ist die unveränderliche Grundform.

Es kommt darauf an, dieses Ich tiefer kennen zu lernen. — Eine noch tiefere Analyse der schon oben sehr bestimmt erklärten synthetischen Einheit der Apperception giebt diese Erkenntniß. Wir haben diese Einheit geschildert als Einheit der Einheit und Einheit der Mannigfaltigkeit. Heben wir an dem untersten Ende an: die Mannigfaltigkeit ist Eins, indem durch jedes minimum derselben hindurch Alles gesehen wird; indem Eines Alles setzt, jeder Ansatzpunkt ein Durch ist für das Uebrige: das ganze durch und durch ein Durch, ein vermitteltes: also die Anschauung von jedem Theile fortgerissen wird zu allen übrigen, und so zum Ganzen. Ich habe immer gefunden, daß an diesem Bilde den Lehrlingen das eigentliche Wesen des Sehens klar wird: dies muß auch so sein, denn es ist der natürliche Ort, und gleichsam das Zwangsmittel der Einsicht. Wenn diese hier nicht wird, nirgends. Warum? Weil hier sich das Bild ergiebt: und der Einsicht genetisch wird. (Licht oder Realität in der Form der Sichtbarkeit ist Bild, wie bekannt). Nur im Bilde kann das Mannigfaltige in einander sein, im wirklichen Sein liegt es ausser einander, in absoluten Gegensätzen. Da sollte eben den Dogmatischen ein Licht aufgehen über das eigentliche Wesen selbst des allersinnlichsten Objekts. — Dies die synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit, als der Eine Theil der Apperception. Diese Einheit ist nur im Werden. Aber wo wird denn diese Einheit des Werdens zusammengefaßt in eine stehende Einheit? So eben geschah es durch uns selbst, durch unser Anschauen eines solchen Werdens in einem freilich nur künstlich entworfenen Bilde desselben. Aber wir sollen uns selbst einmal weglassen, und was wir so eben waren, objektiv machen. Also im Anschauen dieses Werdens wird es zusammengefaßt: (welches wohl sein dürfte die Einheit der Einheit, das zweite Glied). Was ist das? Viele Worte machen es nicht. Ich spreche es kurz aus, und mache es abhängig von seiner eigenen innern Klarheit. Das Bild, die Idee, der Begriff überhaupt eines Bildes liegt ihr

zu Grunde; diese ist das schlechthin klare und bewußte: dieser Begriff überhaupt fällt zusammen mit der andern Einheit, und diese wird dadurch begriffen als ein Bild, als ein unter jenen Grundbegriff passendes einzelnes Beispiel, und in diesem Zusammenfallen und Begreifen besteht eben die Anschauung der synthetischen Einheit, und vermittelst dieser der Mannigfaltigkeit. Es ist in der ganzen Synthesis ein dreifaches Durch, d. i. Ueberfließungspunkt, und dadurch Genesis des innern Wesens des Sehens: 1) der Begriff eines Bildes überhaupt: dieser wird schlechthin durch sich selbst begriffen, der Begriff ist zugleich das Begreifende: ein unmittelbar und durch sich selbst klarer Begriff, die Sichtbarkeit selbst im Sehen: eben die näher beschriebene Ichheit, die schlechthin ist, nicht wird. 2) Das Begreifen oder Einsehen des wirklichen durch Einheit der Mannigfaltigkeit entstandenen Bildes, als eines Bildes, vermittelst des ersten Begriffs. 3) Das Begreifen der Mannigfaltigkeit, vermittelst der nun begriffenen Einheit, welche aus ihr entsteht.

Im Ganzen bedenken wir noch Folgendes: 1) das Sehen, das immer ein Ersehen dessen ist, was es ist, — die Beziehung auf sich selbst, Identität der Zweiheit, die Vermittlung und sofort, was ist es? Es ist ein absolutes Durch, die absolute Form des Begriffes und Schlusses, das da fortreißt von einem Gliede zum andern. Und zwar ist durch dieses Grundgesetz der Sichtbarkeit überhaupt. 2) Der absolute Begriff ist der des Bildes überhaupt, der Sichtbarkeit: sie macht sich selbst sichtbar, und vollzieht so an sich die Ichform. 3) Alles andere Sehen oder Begreifen ist durch dieses alleinige unmittelbare vermittelt. Was da begriffen wird, wird dadurch begriffen, daß es als Bild begriffen wird. (In der Erfahrung: daß wir wissen, vorstellen, und dergleichen wissen wir doch wohl, also wir anerkennen das Wissen. Was aber ein Wissen an sich sei, kann man nicht lernen; denn alles Lernen setzt das Wissen schon voraus. Mithin müssen wir es, was Wissen sei, schlechthin wissen. Die guten Leute, die auf ihre Autorität hin behaupten, es gebe keinen schlechthin apriorischen Begriff, müs-

sen es nicht weit in der Selbstbesinnung gebracht haben. Es giebt sogar einen durchaus untrüglichen Begriff. Ohne ihn könnten sie gar nicht wissen, daß sie von sich selbst wüßten, und da dies selbst vermittelt ist, nicht einmal wissen. Nur dieser Urbegriff unterscheidet das Wissen vom Steine, Klotze).

Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Mag wahr sein: aber in einem (vorläufigen) Sinne, der uns hier ganz verschwunden ist. Vielmehr muß es heißen: das Ich begleitet schlechthin alles Sehen, und ist der Grundstoff alles Sehens.

Das absolute Sehen demnach, das nie Gesehenes werden kann, ist der absolute Begriff des Bildes; das Ich, das durchaus subjektive, das nie objektiv werden kann: ein wirkliches Bild dagegen, in der Einheit irgend einer Mannigfaltigkeit, ist das objektive; die Anerkennung des Objektiven als Bild vermittelst der Subsumtion unter den Begriff des Bildes überhaupt, ist endlich die Synthesis beider. Das wirkliche Bild aber ist das sichtbare, also das Licht, das Reale, das in die Form der Sichtbarkeit eintritt.

(Innerhalb des Einen Gesichts ist die Mannigfaltigkeit dieser Theile: darum hier noch keine Disjunktion. Zwei Grundenden desselben: das absolut Subjektive: das Ich, die Sichtbarkeit, die nie Gesehenes wird; das absolut Objektive, das Licht, das nie Sehen wird. — Das Letzte, als sich sichtbar machend, ist offenbar auch Eins und durchaus dasselbe; also auch in ihm so wenig, wie im Subjektiven, hat sich ein Disjunktionsgrund gefunden. Hier aber sehen wir eine Form des Zusammenfallens derselben: in dieser vielleicht müßte die Disjunktion, die Mannigfaltigkeit liegen; auf sie unsere Augen richten.)

Grundsatz: das Licht tritt schlechthin ein in die Form der Sichtbarkeit, ist in derselben, aber nicht, ohne in demselben ungetheilten Momente sich auch zu zeigen, als eintretend; indem ausserdem das Licht nicht als solches gesehen, und von der blo-

ßen Form unterschieden würde. Beides findet in absoluter Einheit Statt.

Resultate: Alles wirkliche Sehen ist ein Ersehen, in der Form eines Schlusses: was da gesehen wird, wird gesehen zufolge eines nicht Ersehenen, sondern unmittelbar Sichtbaren, und durch sich selbst klaren und bestimmten. Dieses ist der Begriff oder Anschauung des Bildes überhaupt in seinem Wesen. Das wirkliche Sehen entsteht, indem ein sich aus einem Mannigfaltigen machendes Bild subsumirt wird unter den absolut zu Grunde liegenden Begriff des Bildes überhaupt, auf dieses eben als ein Bild fortgeschlossen wird: in dieser Schlußform, als Bild, wird es appercipirt, gesehen: in die schlechthin unmittelbare Sehe des Bildes überhaupt, und Anerkennbarkeit des Bildes, wie es sich findet, aufgenommen.

Wer sieht nicht, daß hier noch viele Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten, — Widersprüche obwalten? Jene synthetische Einheit, das wirkliche Bild, wird es denn aus dem unmittelbaren Sehen heraus producirt? (Das eben setzen faktische Ansichten des Idealismus voraus)! Nein, es wird aus ihm heraus nur als Bild begriffen: aber um auch nur so begriffen werden zu können, in diese synthetische Einheit der absoluten Apperception aufgenommen werden zu können, muß es ja derselben zugänglich sein, und auf irgend eine Weise in der Einheit der Sichtbarkeit schlechthin schon sein.

Diese Frage, und mit ihr noch andere, die erst mit ihrer Beantwortung sich ergeben werden, ist leicht beantwortet aus dem eben aufgestellten Grundsatze. Das Licht ist in der Form der Sichtbarkeit, und macht zugleich sich sichtbar, als eintretend in dieselbe; es versteht sich in derselben Rücksicht, wie es in derselben ist. Gilt dieser Grundsatz schlechthin; so muß er auch hier gelten. Wie wäre es, wenn das Erste, das Sein des Lichts, die synthetische und objektive Einheit, das Zweite, die Sichtbarkeit des Als, die absolute oder subjektive Einheit des Begriffs gäbe, und durch die Synthesis der beiden eben das Sehen sich erzeugte?

Sehen wir diese Vermuthung, die uns einen großen Auf-

schluß verspricht, besonders über den Unterschied des Subjektiven und Objektiven schärfer an. 1) Was heißt: das Licht ist eingetreten in die Form der Sichtbarkeit? Es versteht sich im höchsten und allgemeinsten Sinne. 2) Was heißt: es zeigt sich, als eintretend in dieselbe?

Ad 1. Es tritt ein in die Vermittelung, oder die Schlußform; in die Form des Durch; es macht sich schlechthin zu einem lebendigen Uebergehen und Fortgehen von Grund zur Folge: nimmt eben in sich an die Form eines Ersehens, wie diese oben beschrieben. — Es tritt ein in ein Gesetz der Mannigfaltigkeit, eben von Grund und Folge, und zugleich der Einheit; denn es ist selbst weder Grund noch Folge, sondern der Uebergang; es tritt ferner in ein Gesetz der Bestimmtheit; denn das Licht ist nicht wahrhaftig eingetreten, ohne daß das Verhältniß, und so der Grund und die Folge sei ein bestimmtes. — Noch wird es gut sein, schon hier zu bemerken, daß, da die Sichtbarkeit im Uebergange, in der eigentlichen Genesis besteht, der Grund, von welchem übergegangen wird, durchaus unsichtbar bleibt, und nur die Folge, zu welcher hingegangen, die in der Genesis erzeugt wird, sichtbar werde. (So im Allgemeinen und Höchsten: denn daß diese Folge abermals sei eine objektive Einheit einer absoluten Mannigfaltigkeit, wie wir dieselbe vorhin, auch durch gute Gründe genöthigt, um nämlich später daran anzuknüpfen, begriffen haben, thut hier, als unterhalb des Grundgesetzes der Bedingtheit und Schlußform liegend, nichts zur Sache: es wird davon abstrahirt).

(Daß dies nun noch kein wirkliches Sehen gebe, wenn wir nicht etwa unvermerkt unsere eigene Subjektivität mit hineinschieben, ist unmittelbar klar).

Ad 2. Das Licht zeigt sich, als eintretend in die Form der Sichtbarkeit; also, wie ich schon oben bemerkt habe, als weder darin, noch nicht darin; darin ist es wirklich, in der ersten objektiven Hälfte; hier aber ist ein bloßes Bild des Darinseins, also kein wirkliches Darinsein.

a) Es, das Licht zeigt sich als eintretend in diese Form. — Damit ist die Synthesis geschlossen. Was darum liegt in dieser

Hälfte, das Bild des Eintretens ist darin, und ist schlechthin sichtbar. Unabtrennbar vom absoluten Sehen.

b) Was nun ist darin? Scheiden wir genau die allgemeinen Bedingungen, und das, was die Sichtbarkeit des einen bestimmten vorausgesetzten Falles, wie wir denn einen solchen vorausgesetzt haben, erfordert.

α) Bedingungen überhaupt. Es wird gesehen objektive ein in der That sich nicht sichtbar Machendes, also nicht das Licht, sondern nur ein Stellvertreter desselben, ein bloßes reines Bild, ohne alles Licht und Realität darin, mit der allgemeinen Form, daß es sich sichtbar machen könne, mit der Form der Beziehung auf sich = Ich: das sich sichtbar machen könne, weiter Nichts; also der bloße Begriff eines Princips, das doch in der That nicht Princip ist.

Das sich sichtbar machen könne; hat eine doppelte Bedeutung, theils materialiter, daß es Sichtbarkeit ins Unbedingte ausser sich hervorbringen könne. Nun ist es nicht das Licht selbst, sondern es ist nur sein Bild; es ist in ihm nicht abgebildet das Eintreten des Lichts, und die Form der Sichtbarkeit, sondern nur das Eintreten-Können, d. h. Vermögen; also alle seine Hervorbringungen sind in Beziehung auf die wirkliche Sichtbarkeit nur Bilder ihrer Möglichkeit. Es ist in ihnen ausgedrückt, niedergelegt, und anschaulich gemacht das bloße Vermögen des Lichts, sich sichtbar zu machen, durchaus aber keine Wirklichkeit dieser Erscheinung. — Sodann in Absicht der Form: die Form der Sichtbarkeit besteht in der Schlußform. Das Ich soll innerhalb der so eben angegebenen Gränzen, ein absolutes Princip sein, sichtbar zu machen. Es muß darum in ihm liegen, und für dieses sein Vermögen in ihm abgesetzt sein eine absolute sich selbst klare und durchsichtige Prämisse der Folgerung, die das absolute Ersehen ist. (Eine absolut durchsichtige Prämisse, die nicht wie die oben gesetzte verborgen bleibt, weil alles dieses absolut im Sehen ist).

Unter welcher Bedingung ist es im Sehen? Dies bringt uns auf die Beantwortung des zweiten Theils der Frage: was

die Genesis der Sichtbarkeit in dem bestimmten vorausgesetzten Falle setze.

β) Es ist dieses Alles nur unter der Bedingung im Sehen, daß das Licht auf die oben vorausgesetzte Weise wirklich eingetreten sei: indem ja diese Sichtbarkeit der Sichtbarkeit nur ist der Reflex der wirklichen Sichtbarkeit, den die letztere, nach dem aufgestellten Grundgesetze nothwendig bei sich führt. Dieses Grundsehen muß darum vor allen Dingen und als der Hauptpunkt sich sichtbar machen, d. i. nach dem Obigen, sich in seiner bloßen Möglichkeit. Mit dieser bestimmten Möglichkeit des bestimmten objektiven Sehens träte erst die ganze Genesis, ein Ich, als Princip derselben, und überhaupt als solches Princip, und überhaupt als Ich in das wirkliche Sehen ein.

Vor allen Dingen, damit ja nicht das letzte Uebel ärger werde, als das erste, was ist es, das sich sichtbar macht in der ganzen synthetischen Sehe, was das primum movens? Das absolute Licht, haben wir gesagt; dies also reflektirt sich in dem obern Einheitspunkte der faktischen Sehe, und was von dieser uns auch anders gesagt werden möchte, seine Erscheinung allein ist der Grund alles Dessen, was in dieser Sehe des Reflexes gesehen wird.

Und nun zu einer genaueren Beschreibung des eigentlichen Quells dieser Sehe.

Es müsse im Ich, als einem Principe des absoluten Ersehens aus sich heraus, eine absolute Prämisse liegen, sagten wir. Diese Prämisse ist aus dem Obigen schon bekannt; es ist das Wesen des Bildes selbst, welches unmittelbar durch sich klar ist, oder der absolute Begriff. Vermittelst dieses wird ersehen als Bild irgend ein Anderes, indem dieses Andere eben jener Anschauung subsumirt, mit ihr vereinigt, in ihre Anschauung aufgenommen wird. Woher nun hier dieses Andere? Wie könnte dieses Andere hineinkommen in die Sehe? Das eben war die Frage, die schon oben aufgeworfen wurde. Antwort: Das Ich ist auch unmittelbar in der Sehe (unter der Voraussetzung), aber das Ich ist absolutes mögliches Princip von Bildern. Laß es irgend eins entwerfen; so ist dies in der durch das Ich vermittel-

ten Sehe, und so entsteht dieses Andere, das von dem unmittelbaren Begriffe aus ersehen wird als Bild. Gut; aber wie kommst du zur Annnahme, daß es entwerfe? Entwirft es denn wirklich? Unter unserer Voraussetzung allerdings, und nothwendig; denn das Licht ist eingetreten und macht sich als solches sichtbar in der Construction der bloßen Möglichkeit, die da, und darum auch das Ich, als Princip derselben, schlechthin ist im Reflexe. Nicht im Ich, sondern in der Construction der Möglichkeit (des Bildes) der wirklichen Sichtbarkeit, die da ist schlechthin, ist der Quell der Sichtbarkeit: das Licht ist das construirende, dadurch, daß es sichtbar wird. Ihm entquillt erst ein Ich, und sein Construiren.

Sind wir fertig? Nicht allerdings! Das durch das Ich frei construirte Bild soll ersehen werden vermittelst seines Begreifens als Bild. Es soll gesagt werden: das ist ein Bild. Dieses Das soll durchgängig an das Wesen des Bildes gehalten sein. Es muß darum für die Möglichkeit des Ersehens Eins, ein geschlossenes Mannigfaltiges sein: (welcher Satz der Einheit hier eben tiefer begründet wird). Woher denn nun die Geschlossenheit? Das Ich ist als Princip ein unendliches Vermögen; construirt es nun sein Vermögen, und bildet dies, so bildet es ins Unendliche. Die Gränze liegt darum schlechthin nicht in ihm: nicht in der Sichtbarkeit der Sichtbarkeit. Sie liegt darum in der unmittelbaren Sichtbarkeit, in welche das Licht, das Reale, eintritt. An der Begränzung zeigt sich das Licht und die Realität. Der obige Satz: in der genetischen Form wird construirt, was in der wirklichen ist, der ohne dies ganz unverständlich war, indem sich der Zusammenhang der beiden Formen eben nicht einsehen ließ, ist jetzt so bestimmt: lediglich an der Begränzung der unendlichen Construction überhaupt zeigt sich die Wirklichkeit (unmittelbare Sichtbarkeit).

Das Resultat ist darum dies. Zum Sehen, was allemal ein Ersehen ist, gehört ein Doppeltes: theils die Identität des Ersehenen mit dem absoluten Sehen. Diese ist nun Wesen des Bildes, und diese Identität ist durchaus subjektiv, in der Sichtbarkeit der Sichtbarkeit begründet. Theils, daß das als Bild

Ersehene ein geschlossenes Ganze sei; denn auch nur dadurch ist die Apperception möglich. (Es wird dadurch nicht Bild; dies ist es dadurch, daß es durch das Ich möglich ist, aber es wird dadurch als Bild faßbar). Aber dies ist das Subjektive schlechthin nicht durch sich selbst, sondern durch die Sichtbarkeit des Objektiven: und dadurch wird erst ein Objektives für das Subjektive. Also die Gränze ist der vermittelnde Begriff beider; die Gränze entsteht durch das Ich nicht, also durch ein Anderes, das Licht eben. Hier die Dreiheit, oder auch Fünffachheit der reinen Apperception. Die Gränze ist demnach: wodurch das Ich schließt auf ein begründendes ausser ihm, ein Sehendes, im Gegensatze des bloßen Bildes, ein Nicht Ich: ein bloßer reiner Gegensatz: denn etwas Anderes ist hier nicht zu erschließen.

Leicht zu beantworten ist die noch übrig bleibende Frage: das Ich ist begränzt in seiner Construction; so sehen wir: dies ersehen wir unter dieser Bedingung als nothwendig. Wie sieht es denn aber das Ich selbst, um darnach zu erschließen, und dadurch zu ersehen ein Anderes? Offenbar nur unter folgender Voraussetzung, die sich dadurch als Bedingung der Sichtbarkeit erweist. Das Ich ist schlechthin sich sichtbar und durchsichtig, nach Obigem. Dieses Ich müßte nun einen Trieb haben, weiter zu construiren, und dieses Triebes unmittelbar sich bewußt werden, ihn fühlen; der nun allein durch die Gränze fühlbar würde, und dadurch zugleich die Sichtbarkeit derselben vermittelte. Die Gränze käme ihm eben zur Ersichtlichkeit an der Negation seines absoluten Triebes.

So viel über die einzelnen Elemente. Jetzt lassen Sie uns das Ganze übersehen, und das Resultat desselben scharf auffassen. Das ganze Gesicht, welches hier entsteht, ist Produkt einer gewissen freien Construction, und der absoluten Begriffsweise derselben. Die Construction vollzieht sich — unter der Voraussetzung, die wir ausgedrückt haben: das Licht sei wirklich eingetreten in die Form; — schlechthin nothwendig, sowohl daß sie geschieht, als daß eine solche geschieht, d. i. innerhalb dieser Gränze, welche ja allein die Qualität des Bildes sowohl als des zufolge der Begränzung ersehenen Objekts bestimmt. Aus dieser

Construction, sage ich, als der eigentlichen Quelle und dem Brennpunkte folgt das ganze Gesicht, sowohl a) das Objektive, nämlich das Bild, und sein ihm entsprechendes Sein: als b) ein Ich, das da construirt, schließt, und sieht. Ist dies also, was bedürfen wir denn nun, um diese Construction selbst zu erklären, aller der Stützen, die wir ihr erst unterlegten, eines Eintretens des Lichts selbst, u. s. f.? (Ich sage nicht grade, daß wir es absolut aufgeben wollen; es möchte an einer andern Stelle wohl wieder erscheinen: ich sage nur, daß wir es hier nicht bedürfen, und es darum nicht in unsere Synthesis aufnehmen müssen). Es reicht vollkommen hin ein Gesetz, das theils formal sei, daß die Construction überhaupt geschehe, theils qualitativ, daß sie geschehe innerhalb einer Gränze überhaupt, und da dies nicht geschehen kann überhaupt, daß sie innerhalb dieser bestimmten Gränze geschehe.

Ferner, wie das Licht überhaupt eintritt, ist diese Synthesis; ein Sehen gesetzt ist dies gesetzt. Wie das Licht Sehen wird, wird es schlechthin dies. Wir haben darum ausgesprochen das faktische Gesetz des Sehens, die Art und Weise, wie überhaupt ein Sehen möglich wird. Diese Möglichkeit sprechen wir aus als ein Gesetz, unter welches das Licht, in seiner Verwandlung in ein Sehen, tritt (wie wir nach den Gesetzen der Erkenntniß, unter denen wir selber stehen, dieses nicht anders, denn also, aussprechen können). Subjektivität demnach, das unter dem Gesetze stehende Licht: Objektivität dieses Gesetz selbst.

Also das Ganze ist das absolute Faktum des Sehens, welches gesetzt ist, so wie überhaupt gesetzt ist ein Sehen. Wir haben damit eine feste Grundlage, die da bleibt. —

Weiter. Wir gehen aus von der Grundvoraussetzung, das Licht trete ein in das Sehen. Ich aber sage: in dem beschriebenen Blicke tritt nicht ein das Licht, und unsere Aufgabe ist noch nicht vollständig gelöst. Das Licht wird hier begränzendes Gesetz; aber indem es dies wird, ist es in sich selbst begränzt und getheilt. Oder auch so: das Ich ist das getroffene Bild des Lichtes; aber es ist gesetzt als ein, in's Unbedingte, Sichtbarkeit entwickeln könnendes Princip. Dies wird nun hier

durch das Gesetz in seiner Construction beschränkt: also es giebt nur einen Theil, ein Muster und Exempel der Sichtbarkeit, die in ihm als Princip liegt; es giebt darum auch nur einen Theil des Lichts und seiner unmittelbaren Sichtbarkeit, als seines Urbildes wieder. Es ist darum, wie ich so eben behauptete, nicht gesehen das Licht schlechtweg, sondern nur ein Theil desselben.

(Ich will es hier bei diesem Beweise bewenden lassen: ungeachtet es auch nicht einmal ein Theil des Lichts ist, was sichtbar wird, sondern ein Theil von etwas Andrem: da es denn doch ein Theil ist von Etwas, welches näher zu charakterisiren ich mir vorbehalte. Wohl gern wäre ich sogleich in den Mittelpunkt eingedrungen: aber ich fürchte die Schwierigkeit. Sobald ich Sie für gehörig vorbereitet halte, soll es geschehen).

Folgerungen: 1) das Sehen ist Sichtbarkeit des ganzen Lichtes: der jetzt aufgestellte Blick ist darum nicht das Sehen selbst, sondern nur ein Theil des Sehens. 2) Doch ist dieser Blick, wie wir gesehen haben, ein in sich vollendetes, organisches Ganze, das in seinem Umkreise keinen Theil weiter zuläßt. 3) Wir müßten darum unterscheiden zwischen dem Einen Sehen, als einer aus organischen Ganzen zusammengesetzten Einheit, und den Blicken, die gleichfalls organische Einheiten anderer Art sind, aus denen jenes zusammengesetzt ist. 4) Das Eine Sehen müßte darum aus diesen organischen Einheiten der Blicke sich selbst nach einem Gesetze erzeugen, welches eine allgemeine Ansicht des Sehens und seines Verhältnisses zu den einzelnen Blicken giebt. 5) Nun insbesondere zu dem Blicke, in welchem wir stehen. Er hat sich gezeigt als das absolute Faktum des Sehens, als die Form, in welche das Licht, wie es überhaupt eintritt, schlechthin eintritt: und zwar als eine, der Nichts hinzuzusetzen ist, weil sie in sich organisch vollendet ist. Dennoch soll er, obwohl in sich selbst ein geschlossenes Ganze, in Beziehung auf ein höheres Ganze nur ein Theil sein; und das Sehen muß darum, von ihm aus, sich machen können zu seinen andern integrirenden Theilen, und vermittelst dieser zur Einheit.

Wie soll dies zugehen? Dies zu beantworten ist unsere nächste Aufgabe. Zuvörderst, auf die synthetische Einheit der

Apperception, die ja wohl die Hauptsache ist, unser Auge gerichtet: alles Sehen hat sich gefunden als ein Ersehen, ein Schließen. Gesehen ist der Voraussetzung nach ein Theil des allgemeinen Lichtes. Aus diesem Theile müßten erschlossen werden die übrigen organischen Theile, nach dem Gegensatze: dieser Theil ist so, weil er nicht das Uebrige, und das Uebrige ist, was es ist, weil es nicht ist dieses: also durch wechselseitige Bestimmung. Auf diese Weise würde aus dem im gegebenen Blicke liegenden Theile immer erschlossen der ausgeschlossene, nicht vorhandene Theil. (Wir lassen dieses wechselseitige Durch liegen, um höher aufzusteigen, freilich wohl in der Absicht, es wieder aufzunehmen). Wohl, aber was setzt die Möglichkeit eines solchen Schließens voraus? Offenbar die absolute Anschauung des Inhalts des Ganzen; denn nur durch das Ganze soll jeder einzelne Theil ein einzelner und bestimmter werden. Eine solche müßten wir darum als absolute Anschauung, als schlechthin sichtbare Prämisse für die Möglichkeit des Ersehens eines Theiles durch den andern voraussetzen.

Lassen Sie uns 1) den Sinn wohl fassen; 2) ihn mit dem schon Bekannten vergleichen, und daran anschließen.

Die absolute Prämisse ist, wie ersehen worden, das Wesen des Bildes. Was dies ist, ist's, und was es nicht ist, ist es nicht, und es selbst ist schlechthin durch sich klar: dies giebt in Beziehung auf Einheit eine schlechthin reine Einheit, die des Wesens. Hier ist die Einheit eines Ganzen, aus Theilen bestehend. Wo und wie kam es aber laut dem Obigen überhaupt zu einem Theile? Lediglich durch Construction vom Ich aus, und zwar durch beschränkte. Ließe etwa nun die erste Einheit, die des Wesens, sich begränzen, daß es Wesen wäre nur so und so weit, und so weit nicht? Nein, sondern es ist's entweder, oder es ist's nicht; und hier ist gar kein Drittes möglich: Quantität und Schranke ist hier durchaus nicht anwendbar. Das aber, was das Wesen trägt, und unter dasselbe subsumirt wird, wird nur durch die Schranke zu einem Das, und nur durch sie des Wesens theilhaftig, nämlich der Charakteristik durch dasselbe empfänglich. Dadurch wird es zu einem Das,

und nichts Anderem. Alle Qualificabilität ist darum gesetzt durch die Quantität, und beide stehen in absoluter Wechselbestimmung. Aber das materiale und qualitative Sein ist von der Einheit des Wesens genau unterschieden, und seine Genesis durch den Hinzutritt der Quantität bestimmt. — Was nun eigentlich ist es, das in dieser Beschränkung beschränkt, und dadurch zu einem einzelnen Qualitativen wird, da das Wesen selbst es nicht ist? Die freie Construction des Bildes, das immer Bild ist und bleibt, wird beschränkt, haben wir gesehen. Was ist sie denn? Warum wurde construirt? Damit aus dem Wesen heraus überhaupt ersehen würde, und so es Princip würde eines bestimmten Sehens, und so an diesem Erschlossenen es selbst ersehen würde, und faktisch einträte in das Sehen. Die Freiheit oder That, der Fluß des Construirens ist darum in ihrem Wesen bloße Sichtbarkeit des Wesens selbst, in doppeltem Sinne, als Principiat desselben, und als das, woran das Wesen sich selbst reflektirt. Das Ganze, welches aus Theilen zusammengesetzt ist, ist als absolute Prämisse des Schlusses vorausgesetzt; heißt darum: die Freiheit oder Sichtbarkeit des Bildes, inwiefern sie begränzbar ist, nach aller ihrer möglichen Begränzung, wird als Prämisse vorausgesetzt. (Ich habe einen tiefen Satz ausgesprochen, der von den wichtigsten Folgen sein wird).

Der Grundbegriff des absolut faktischen Sehens muß demnach jetzt also erweitert werden: das absolut Sichtbare ist das Bild in seinem Wesen, und in der möglichen Begränzung seiner Sichtbarkeit: jener Grundbegriff des Bildes, gemischt und unrein und weiterbestimmt, ist die unmittelbar sichtbare Prämisse alles wirklichen und faktischen Sehens.

Nach der nun gewonnenen Ansicht ist die absolute Sehe nochmals zu construiren.

1) Zuvörderst wollen wir aus der erlangten neuen Einsicht den erst beschriebenen Blick, wenn das Licht eintritt in die absolute Sichtbarkeit, weiter bestimmen. Das Bild ist eine geschlos-

sene Einheit, und da es dies nur durch Begränzung ist, die im Ich ihren Grund nicht hat, so ist das ihm zu Grunde Liegende selbst diese geschlossene Einheit; ein Das. (Das Sehen drückt sich aus: das ist ein Bild, oder das wird vorgestellt.) Ist es nun eine Einheit, ein Das überhaupt, oder ist es eine bestimmte Einheit? Eine Begränzung überhaupt, darum ein Das überhaupt ist nicht möglich. Es wird darum appercipirt als das so und so Bestimmte, mit seinem individuellen Charakter. Dieses aber trägt es nur im Gegensatze mit dem Ganzen, dessen Theil es ist: die absolute Anschauung dieses Ganzen liegt darum, als Prämisse, der Apperception zu Grunde, und nur vermittelst dieses, als des bestimmenden Durch, wird ersehen dieses bestimmte Objekt.

2) Dieser Blick ist, haben wir gesagt, wie das Sehen ist, und er ist das Sehen selbst in seinem ursprünglichen, nicht weiter bestimmten Sein; (zu welcher weitern Bestimmung uns ein Erheben zu den andern Theilen, und vermittelst dieses zum Ganzen des wirklichen Sehens, Aussicht giebt. Dies giebt uns jedoch für's Erste Veranlassung zu einer Unterscheidung im Sehen selbst, in das faktische, schlechthin gegebene, bekannt durch diesen Repräsentanten, und das von diesem Standpunkte aus in ihm selber, dem seienden Sehen, und durch dasselbe frei zu erzeugende Sehen. Wie das letztere zum erstern, dem absolut faktischen, sich verhalten wird, läßt sich schon absehen. Es fanden in diesem sich absolute Prämissen; schlechthin im Lichte, von welchen aus ersehen wird, was ersehen wird, die aber nicht selbst ersehen werden. In dem zweiten würden diese Prämissen daher selbst ersehen in einem wirklichen Sehen, und so fände sich auch, wie dennoch das ganze Sehen in dem ersten Blicke läge, und darin enthalten wäre seiner Möglichkeit nach.

Für's Zweite: hier liegt nun das ganze System des gegebenen faktischen Seins. Seinen Grundcharakter erhält es dadurch, daß die Prämissen des Ersehens: das Ich, seine unbedingte Freiheit, zu bilden, und das System seiner Begränzbarkeit, die dermalige bestimmte Construction und ihre Bestimmtheit eben

schlechthin sind, im Lichte, nicht etwa werden. Das Faktische besteht darin, daß das Licht diese seine Bestimmungen schlechthin hat, und ohne eine noch weiter dazwischen tretende, und die Vereinigung vermittelnde Sichtbarkeit mit sich bringt. Das faktische Sein ist oben charakterisirt worden als dasjenige, das schlechthin auf den Credit des Gesehenwerdens, ohne weiteren Grund sei. Der Grund dieses Seins ist jetzt bis in die Form der Apperception hierin angegeben; die Prämisse seines Ersehens ist schlechthin im Lichte, und wird durch das bloße faktische Sein der Sichtbarkeit mit sich gebracht.

Wir haben darum an dem Gesagten das Wesen und den Grundcharakter der faktischen Welt angegeben und begründet.

3) Eine Hauptaufgabe, die der ganze zweite Theil dieses Abschnitts an der Stirne trägt, war die: das Gesetz der Bestimmtheit des Blickes zu finden. Für die faktische Welt ist es gefunden. Jeder Blick ist ein Theil der gesammten Erblickbarkeit einer solchen schlechthin gegebenen Welt, und darum als Theil durch das Ganze bestimmt; und so das in ihm objektiv Hingesehene.

4) Was nun eigentlich die Hauptsache ist für das ganze System unserer Lehre: der Grundstoff dieser gesammten Welt hat sich gezeigt, lediglich als das, woran das Wesen des Bildes sich sichtbar macht, worin es sich als Princip zeigen soll, und an der Begränztheit desselben sich bricht. Die Fakticität ist überhaupt vorhanden für die Ersichtbarkeit und Subsumtion unter die reine Appercibilität. Die Freiheit ist die Form des Bildes, verwandelt in ein Bilden, synthesirt mit einem Leben, zum Behufe eines andern, eben zu Ersehenden; daß es aber ersehen werde, dazu gehört die Begränztheit dieses Bildens. Also die Freiheit und ihre Begränzbarkeit, welche der Grundstoff ist, aus dem eine faktische Welt sich aufbaut, ist die bloße reine Sichtbarkeit der Form des Bildens überhaupt.

Dies weiter auseinander gesetzt.

a) Das Ich, der Einheitsbegriff des Bildens, ist unmittelbar im Sehen als unendliches Vermögen des Bildens (Einbildungskraft), welches Bilden insgesammt in Beziehung auf die Wirk-

lichkeit nur ausdrückt die Möglichkeit ihres Seins. In Beziehung auf die Wirklichkeit ist dieses Bilden ferner absolut begränzbar, d. i. es ist schlechthin Nichts in ihm, das nicht begränzbar wäre. Da dieses Alles schlechthin im Sehen ist, so verhindert Nichts, daß es nicht auch in demselben vorkomme. (So sage ich hier einstweilen, nicht mehr; dies aber ist erwiesen). Ein Bild dieses absolut unbegränzten Bildens (freilich, um Bild zu sein, begränzt, aber nur durch dieses ausser ihm liegende Gesetz, nicht durch sich) ist der Raum, synthesirt mit absoluter Begränzbarkeit, d. i. allenthalben sind Punkte und Abgränzungen in der Unendlichkeit möglich. — Er ist Anschauungsform der Wirklichkeit, d. i. Bedingung der Möglichkeit eines Wirklichen in der Anschauung. — Was will das hier sagen, der Raum ist synthesirt mit Begränzbarkeit? Das Bilden muß begränzt und geschlossen, und dadurch in sich selbst zum Stillstande gebracht werden, damit es subsumirt werden kann als Bild unter die reine Apperception, oder reflektirt werden könne. Hier wird nun eine solche Begränzung, und Alles, was durch sie bedingt ist, gar nicht als wirklich gesetzt, sondern nur in seiner Möglichkeit abgebildet, es ist darum nur Reflexibilität, nicht Reflexion: Bild ihrer Möglichkeit. Hier haben wir den Grundbegriff von Reflexibilität, absolute Anschauung der Begränzbarkeit.

b) Nur durch diese Begränzbarkeit wird Mannigfaltigkeit in das Bilden gebracht. Das Mannigfaltige sind die Punkte, als die Bilder der möglichen Begränzungen, und erst zwischen den Punkten, zwischen einem terminus a quo und einem ad quem findet der Fluß, als die Unbegränztheit des Bildens Statt. Qualität und Quantität, die wir oben als vereinigt antrafen, führen nothwendig die Mannigfaltigkeit bei sich, und stellen sich nur an ihr dar. Der wahre Quell der Mannigfaltigkeit aber ist die Begränzbarkeit. Darum ist das Objekt selbst ein Mannigfaltiges, weil sein Stoff nichts Andres ist, als das innerhalb seiner Gränze eingeschlossene Bilden (Einbildungskraft), welches aber dennoch auch innerhalb dieser Gränzen ist und bleibt, was es ursprünglich ist, nämlich in's Unbedingte begränzbar;

daher man es, wenn man auf diese Reflexibilität reflektirt, findet ja's Unendliche theilbar, — d. i. mannigfaltig.

c) Anschauung der Wirklichkeit ist demnach Einbildungskraft, unter einem Gesetze des Daß und des Wie, d.i. einer Gränze.

d) Dieses Wirkliche ist als Wirkliches anzuschauen, nur inwiefern es ist ein Bestimmtes. Diese Bestimmtheit ist möglich nur durch einen Grundbegriff der ganzen in der Wirklichkeit Möglichen (nicht überhaupt Möglichen, denn diese Möglichkeit ist kein Ganzes, sondern ein Unendliches, Begränzbarkeit des Bildens überhaupt). Die Anschauung des bestimmten Wirklichen setzt demnach voraus eine Grundanschauung der gesammten in der Wirklichkeit möglichen Welt: des Systems des faktischen Seins.

Es ist wesentlich, theils zum gegenwärtigen Verständnisse, theils für die Folge, diese Möglichkeit der Begränzbarkeit überhaupt, und dieselbe Möglichkeit der Begränzbarkeit in Beziehung auf die Wirklichkeit, scharf zu unterscheiden. Offenbar ist die letztere, was die Beziehung auf die Wirklichkeit überhaupt ausdrückt, Begränzbarkeit nicht durch das Ich, also bei positiver Anwendung des Grundes, durch das Nicht-Ich. Dagegen wäre die erste eine Begränzbarkeit durch Ich selbst. Wie eine solche Begränzbarkeit durch das Ich, die doch auf die Begränzbarkeit auch wirkliche Begränzung voraussetzt, faktisch möglich sei, da wir eben die Unmöglichkeit ohne irgend eine Bestimmung gezeigt haben, möchte hier nicht der Ort sein zu beantworten: (davon versprechen wir uns grade andere wichtige Resultate.) Wohl aber ist es leicht zu zeigen, worin sie besteht. Um ein Bild von der Möglichkeit eines Bildens überhaupt zu fassen, was ja die Einbildungskraft schlechthin kann und soll, muß sie sich begränzen eben auf ein Bilden der Gränze oder der Begränzbarkeit überhaupt, und dies wäre die Begränzbarkeit durch das Ich. — Resultat: die Begränzbarkeit durch das Nicht-Ich innerhalb der faktischen Anschauung ist schlechthin eine geschlossene und vollendete; darum auch die ganze faktische Welt ist ein durchaus bestimmtes, geschlossenes Ganze; (denn das Einzelne ist nur bestimmt durch ein geschlossenes Ganze). Dagegen

ist die Begränzbarkeit durch das Ich in freier Einbildungskraft eine unendliche. Der Raum z. B. ist unendlich theilbar und begränzbar. Vergleiche Kants Antinomien, die hier ihren Aufschluß bekommen, und weiter bekommen werden.

Resultat: die faktische Welt ist in der Anschauung ein Ganzes; es giebt nur ein bestimmtes und geschlossenes Quantum faktischer Anschaubarkeit, welches sich unmittelbar klar ist, und zur individuellen Bestimmung aller einzelnen Anschauungen als Prämisse dient. Die faktische Welt ist ferner eine begränzte und geschlossene Einheit der Begränzbarkeit der freien Construction durch Einbildungskraft überhaupt: also wohlzumerken: ihre Anschauung in der Totalität ist selbst eine Begränzung der absolut freien Construction, die innerlich ist ein reiner Fluß, ohne Punkte und Gränzen; äusserlich unendlich.

Scharf: es kommt darauf an, denn ich gehe nicht darauf aus, eine nur so ungefähre, sondern eine durchaus klare Ansicht zu geben. Es sind hier zwei Gränzen: eine innerhalb der andern, und so auch zwei begränzte: wir heben an bei dem obern, allgemeinern. In ihm wird die freie Einbildungskraft überhaupt gebildet als begränzbar: und zwar ist sie, die freie Einbildungskraft, nicht schlechthin begränzbar, sondern nur ein geschlossenes Quantum derselben ist es. Das Bild des Erstern ist der Raum, mit seiner unendlichen Theilbarkeit, d. i. der Fähigkeit von Linien und Punkten. Das Bild des Letztern, der reine Fluß, ohne alle Punkte, der äusserlich ein unendlicher ist: das Bild der Zeit, könnte ich sagen, aber ohne Momente der Unterscheidung; also richtiger, das Element, aus welchem hinterher sich eine Zeit bilden wird. Die zweite Gränze ist dasjenige, was innerhalb der ersten freigelassen würde. Es war nur eine begränzte Begränzbarkeit, ein geschlossener Raum, innerhalb dessen die Punkte und Linien nach Belieben gezogen werden könnten. Hier wäre ein solcher geschlossener Raum mit Nothwendigkeit gesetzt.

Also — in dem faktischen Sehen ist das Sehen überhaupt

begränzt. Welches ist denn nun der eigentliche Charakter dieser Begränzung? (Die Antwort wird die Frage ganz deutlich machen). Wir haben es schon oben erkannt an dem Charakter des faktischen Sehens überhaupt. Es bringt seine Bestimmtheit schlechthin mit sich: es in seiner Form, als Apperception, als durch Schließen, und die Bestimmtheit des in die Apperception Aufzunehmenden sind schlechthin vereinigt. Das Gesetz der Bestimmtheit, dessen Begriff wir schon oben aufgestellt haben, daß es nämlich Bestimmtheit sei durch Gegensatz, bleibt durchaus unsichtbar, und nur das Resultat desselben tritt ein in's Sehen. (Auch kennen wir selbst auf dem Standpunkte der W.-L. dermalen dieses Gesetz durchaus noch nicht, sondern wir erwarten seine Erkenntniß von der Fortsetzung).

Nun ist dieses faktische Sehen nur ein Theil des gesammten Sehens, und kündigt ausdrücklich sich selbst an als ein solcher durchaus abgeschlossener Theil. Er ist aber als Theil nothwendig bestimmt durch den Gegensatz; er ist, was er ist, dadurch, daß er nicht ist, was der andere ist, und umgekehrt. (Vergessen Sie nicht, daß es, in Beziehung auf diesen Gegensatz des faktischen Sehens, im Sehen zwei Fragen giebt: die wesentliche, was ist er? und die genetische, wie kommt es zu ihm in der Wirklichkeit? Die zweite lassen wir vorjetzt, wie wir denn dies schon oben bei Seite geschoben haben; zu welcher Ordnung wir denn auch wohl unsere guten Gründe haben möchten). — Was ist also dieser Gegensatz?

Wie das Sehen ist, ist es bestimmt durch ein Gesetz, was jedoch unsichtbar. Diese Synthesis ist, sie wird nicht. Also wenn es eine neue Fortbestimmung des Sehens giebt, — so wird das Sehen innerhalb seiner selbst bestimmt: und als schon fertiges Sehen bestimmt. Das Gesetz nämlich, das vorher unsichtbar blieb, wird jetzt sichtbar: aber es wird sichtbar, heißt, es tritt ein im Bilde, da die Form der Sichtbarkeit ist das Bild. Das ist eben der Unterschied von dem faktisch gegebenen Sehen: dort tritt es nicht ein im Bilde; es ist darum Gesetz, dessen nämlich, wovon es Gesetz sein kann, des Bildes:

hier tritt es ein im Bilde, es ist darum nicht in der That Gesetz, sondern nur ein Bild eines Gesetzes.

(Das Licht tritt ein in die Form der Sichtbarkeit, heißt: es bestimmt dieselbe, giebt ihr darum das Gesetz).

Das unmittelbar Sichtbare, d. i. der absolute Vermittelungspunkt des Andern (»das ist ein Bild«) mit der absoluten Prämisse, dem Wesen des Bildes überhaupt, ist das Ich. So gewiß daher das Gesetz aufgenommen wird in die Einheit der Apperception, wird es gesehen als Gesetz an das Ich. Nun ist hier gesetzt das Bild eines Gesetzes, das nicht faktisch Gesetz ist, ein Soll. Das dem Faktischen entgegengesetzte Sehen ist darum das Gesicht: ich soll.

(Allgemeine Bemerkung. Das muß Niemanden wundern, oder Erschleichung dünken, daß wir das im faktischen Blicke Gesehene und das im Sittengesetz Geforderte für ein reines Bild erkennen, weil das Gesetz des Sehens nur eines Bildes, nicht eines Seins Gesetz werden kann. Wie Sie sich gewundert haben über Kants transscend. Idealismus, der freilich den Unterricht dadurch verdarb, daß er die Apriorität des Wissens für die Philosophie als reines Faktum hinstellt. Nur wer in seinem faktischen Sehen stehen bleibt, sieht ein Sein, und kann es gar nicht anders an sich bringen. Wer die Sichtbarkeit vom Lichte unterscheidet (und auf diesem Unterschiede beruht eben die Philosophie), der sieht, daß überall nur Gesetze sind. Wie sollte er sich wundern, daß das Gesetz auch als solches in seiner Form heraustritt. Muß es nicht?)

Das Ich soll. Das Ich ist auf diesem Standpunkte ein Vermögen der Construction einer faktischen Welt. Also es soll ein Objekt einer solchen Welt anschauen: ein solches, wie es durch das Gesetz gegeben ist. (Woher das Gesetz, das wir lediglich als bloße Gesetzesform an das Ich abgeleitet haben, einen Inhalt in Beziehung auf die faktisch gegebene Welt bekommen möge, möchte die Sache einer andern Untersuchung sein.) Aber diese gesammte Welt ist durch die erste Weise der Anschauung durchaus geschlossen, eine geendete Totalität, und es kann in sie nichts weiter eintreten. Das Ich müßte darum nicht bloß

Princip der Anschauung, sondern des Seins selbst dieses neuen Objekts sein: demnach die Welt über die abgeschlossenen Gränzen ihres gegebenen Seins durch neue Objekte vermehrend. Was heißt das, und wie ist dies möglich? Antwort: das Ich müßte in dieser zu erzeugenden Welt sich grade also zur Anschauung verhalten, wie sich in der faktisch gegebenen Welt verhält das Gesetz, das in der Anschauung sich verwandelt in ein Nicht-Ich. Dieses nöthigt die freie Bildungskraft, zu produciren, und in dieser Gränze. So müßte das Ich sich selbst, aber hierin unsichtbar, zufolge des ersten Gesetzes, ein solches formales und qualitatives Gesetz einer gewissen Construction werden, ein Gesetz über das erste, indem es die durch das erste gegebene Welt erweitert und weiter bestimmt. (Das heißt, das Ich ist praktisch: es wirkt). Daß die auf diese Weise zu Stande gekommenen Objekte durchaus derselben Art sein werden, wie die in der gegeben faktischen Welt, organische Einheiten der Mannigfaltigkeit, in letzter Begränzbarkeit, d. i. nach Obigem, im Raume, ist unmittelbar klar.

Allgemeine Betrachtung. Beschreiben wir zuvörderst die Apperception dieser neuen Welt des Gesetzes. Grundlage aller Apperception ist das Wesen des Bildes; zweite, ein stehendes Sehen, d. i. die Apperception und Subsumtion eines nach dem ersten Gesetze construirten bestimmten Bildes; dies die gleichbleibenden Prämissen des Ersehens in jedem wirklichen Blicke. Was ist nun das Andere, Besondere dieser Apperception? Eben so, wie im ersten Falle, ist die freie Construction anheim gegeben einem formalen Gesetze innerhalb gewisser (qualitativer) Gesetze, wodurch sich ihr ein Bild macht, das in diesem Zusammenhange ist das Bild eines Gesetzes an das Ich; ein Soll. Dieses Bild des Freiheitsgesetzes, aufgenommen in die Apperception, vollendet diesen Blick. Noch diese Erläuterung: da das Gesetz formal ist, so kann man gleich sagen: das Bild des Gesetzes macht sich schlechtweg, eben durch das unsichtbare höhere Gesetz. Eben so in der faktischen Welt macht sich das Bild des

Seins schlechtweg; aus einer andern Prämisse nämlich, der geschlossenen Möglichkeit einer wirklichen Welt überhaupt. Der Unterschied der beiden Welten ist darum lediglich der, daß die Eine das Sehen mit sich bringt, die zweite dasselbe voraussetzt: die erste dasselbe durch und durch in durchgängiger Bestimmtheit erschafft; die zweite es nur weiter bestimmt. Durchaus gleich aber sind beide sich darin, daß die freie Construction formaliter bestimmt, und qualitativ beschränkt wird durch ein ihr schlechthin verborgenes und unzugängliches faktisches Gesetz, als Gesetz, das dies Faktum des Blickes macht, mit Ausschluß alles Uebrigen. — In beiden Welten erscheint darum das Gesetz als Nicht-Ich, als das Sichtbare, nicht die Sichtbarkeit, welche ja eben Ich ist. — In beiden ist die freie Construction darum beschränkt. Sie muß also jenseits dieser beiden Welten frei sein: in beiden erscheint daher nur ein Theil derselben. Auch nur ein Theil des Sehens? Die absolut unbeschränkte Einbildungskraft giebt kein Sehen. Beschränkt nur kann sie subsumirt werden. Wären dies also die möglichen Beschränkungen des Sehens, so wäre dieses erschöpft. Aber Beschränktheit eben durch die Subsumirbarkeit, durch das Bild, ist ja auch möglich; die wir selbst ja faktisch sind. — Und so wären jene beiden Formen doch nur ein Theil des Einen Sehens: die durch die Beschränkung des Ich selbst, nicht des Nicht-Ich.

Wir haben demnach dreifache oder zweifache Welt- oder Sehenssysteme. Dazu ist noch ein neues gewonnen. Ich gedenke Ihnen heute die höchsten in dieser Bestimmtheit und Reinheit noch nicht vorgetragenen Principien mitzutheilen.

Halten wir uns an den Satz: die absolut unbeschränkte Bildungskraft giebt kein Sehen, als wirkliches Ersehen; denn sie giebt kein unter den Grundbegriff des Bildes zu subsumirendes Bild. Also kein Sehen, ohne wirkliche Beschränktheit der Construction. Hinwiederum, die an sich unbeschränkte Bildungskraft muß beschränkt sein. Kein Sehen darum, ohne diese, und ohne daß diese, als absoluter Grund vorausgesetzt, werden muß. Dies sind die beiden Grundbedingungen des Seins eines Sehens. W. d. E. w.

Beschränktheit der Bildungskraft ist die faktische Bedingung eines Sehens; die Beschränkung muß darum selbst absolut gesehen werden, weil bei ihr das Sehen anhebt. Aber es ist unmittelbar Nichts sichtbar, ausser was die absolute Bildungskraft selbst vollzieht. Diese müßte darum selbst sich beschränken. Alles Sehen ohne Ausnahme fiele in die zweite Klasse. Wie wir dazu gekommen, ein Sehen von der ersten Klasse, auf eine Beschränkung nicht durch das Ich gegründet, anzunehmen, mögen wir nun weiter verantworten. W. d. Z. w.

Ueberlegen wir jedoch näher. Liegt in der unendlichen Bildungskraft ihrem Wesen nach das Gesetz, sich zu beschränken? Durchaus nicht, vielmehr das Gesetz des Gegentheils, unbeschränkt und unendlich zu sein. Wie fällt sie denn nun anheim diesem, ihrem Wesen durchaus fremden Gesetze? Lediglich unter einer Bedingung, unter der, daß sie Sehen werde, darein sich verwandle. Soll sie dies sein, so muß sie sich eben beschränken. Muß sie unbedingt? Nein. Wird sie es nicht, was wird erfolgen? Es wird kein Sehen geben. Kann sie? Ja, so gewiß sie überhaupt Sehen werden kann. Also — das Postulat eines Sehens setzt der unendlichen Bildungskraft ein Vermögen, sich zu beschränken, hinzu, und giebt ihr ein bedingtes Gesetz, dieses Vermögen faktisch zu vollziehen. Das Faktum der Beschränkung unmittelbar, das rein formale, wie wir später sehen werden, liegt in der Bildungskraft unmittelbar: das Gesetz, welches aber kein faktisches ist, sondern eins an die Freiheit, ein Soll, ist der Grund dieses Faktums. So haben wir hier wieder ein Subjektives und Objektives: jenes die sich beschränkende Bildungskraft; dieses das diese Beschränkung wirkende Gesetz. (Wir sehen schon jetzt, auf welche Weise und wie verstanden die beiden obigen Behauptungen, daß alle Beschränkung durch das Ich erfolge, und daß sie doch in den beiden ersten Welten aus dem Nicht-Ich hervorgehe, neben einander bestehen mögen). Resultat: das Sehen überhaupt ist nicht durch ein mechanisch gebietendes Gesetz da, sondern durch eine Absicht und Zweck, indem es sich gründet auf ein Gesetz für die Freiheit.

Von einer andern Seite, wo möglich noch tiefer und deut-

licher eingesehen. Die absolute Bildungskraft selbst, wem zufolge nehmen wir sie an? Um des Sehens willen, und um durch deren Beschränkung ein solches zu construiren. Wenn dies wahr ist, so ist sie selbst, dadurch, daß das Sehen sein soll, und jenes Gesetz drückt aus die Absicht ihres Seins. Diese wird darum als absolutes Wissen oder Sehen gesetzt; (das Sehen nicht als irgend ein Faktum, sondern in abstracto, und im reinen Begriffe als absoluter Stoff des Wissens genommen). Das Sehen ist gar nicht schlechtweg faktisch, sondern es ist dies um seiner höhern Bestimmung willen: seine Bestimmung ist der eigentliche Sitz seines Seins. Es ist frei und soll. Es ist, wenn man so will, durch und durch praktisch und moralisch. (Dies ist die Spitze und der reinste Ausdruck des Idealismus der W.-L., zu dem ich durch frühere Sätze vorbereiten wollte. Wer diesen einsieht, dem fallen die dogmatischen und naturphilosophischen Schuppen vom Auge). Weiter: wir betrachten die Bildungskraft als sich beschränkend; dies gilt für's Faktum, abstrahirt vom Gesetze. Wir reden darum hier zunächst vom faktischen Sehen, von der Art und Weise des innern zu Stande Kommens eines Sehens.

Die Einbildungskraft muß sich sehen, als sich beschränkend, haben wir gesagt. Dann muß sie zuvörderst sich sehen, um unter diesen Grundbegriff die Beschränkung zu subsumiren, und vermittelst dessen sie zu ersehen. Aber alles Sehen ist nur durch Beschränktheit möglich: selbst darum, um sich zu sehen, ein formales Bild von sich zu haben, muß die absolute Einbildungskraft sich beschränken. Das Ich ist demnach in der faktischen Reihe das erste und Grundbild, nicht aber ist es die absolute Bildungskraft selbst, sondern nur ein durch Beschränkung derselben entstandenes Bild.

Wie haben wir hier dieses Ich erhalten, und welches ist sein Gesetz? Antwort: nur mittelbar, nicht unmittelbar ist es gesetzt. Soll nämlich ein Sehen sein, so muß die Bildungskraft sich beschränken; dies giebt das Sehen überhaupt. Soll ferner dieses Beschränken sich als solches sehen, so muß die Bildungskraft vor aller objektiven Beschränkung voraus sich sehen; eben

als ein unendlich mögliches Princip von Beschränkung. Die Beschränkung ist gesetzt lediglich durch die Sichtbarkeit, und trifft bloß diese: die Bildungskraft bleibt, was sie ist, im Begriffe, ein unendliches Vermögen der Sichbeschränkung, sie wird bloß beschränkt durch die Form des Bildes, und um in den Blick aufgenommen zu werden, welcher Beschränkung jedoch der Inhalt des Begriffs widerspricht. W. d. E. w.

Weiter: das Ich wird erblickt als Princip der Beschränktheit und diese unter dasselbe subsumirt; die Beschränktheit ist darum eine besondere, Eine von den unendlich möglichen: und so das Sehen in ihr ein bestimmtes, von den unendlich auf dieselbe Weise möglichen Bestimmungen eines Sehens. Wie kommt dies? Weil das Ich, als formale Bedingung des Sehens überhaupt eintritt, und als Princip eintritt unendlich mannigfaltiger Bestimmungen. Das Ich ist die faktische Grundanschauung, die allenthalben die gleiche bleibt, das durch's Ich hindurchgesehene und vermittelte aber ist ein unendlich mannigfaltiges. Zufolge welches Gesetzes ist dies so? Dem zufolge, daß überhaupt ein Sehen sei. Ueberhaupt, nicht dieses oder jenes bestimmte Sehen. Also: das Sehen überhaupt wird durch das Gesetz seiner Form nothwendig zu einem bestimmten überhaupt, ohne das mindeste Gesetz über das Besondere, welches vielmehr gesetzlos insofern ist, daß eine jede Besonderheit genügt.

Kann es so sein? Warum nicht! Ist es nur die Bestimmung der Einbildungskraft, und ihr inneres Gesetz, daß ein Sehen sei, wie wir das oben mit Bedacht also ausgesprochen haben; wird dies Gesicht schlechthin durch Nichts bestimmt, als durch das Gesetz der Beschränkung der Bildungskraft überhaupt: so ist es einmal nicht anders. Nur laßt uns den Fall durchaus kennen, wo es so ist. Der Proceß geht an bei der Beschränktheit, und diese liegt im innern Gesetze; nun tritt, nicht zufolge jenes Gesetzes, sondern zufolge der Form des Sehens, der Apperception und Subsumtion, hinzu die Anschauung eines Ich; darum wird die Beschränktheit bestimmt aus gar keinem Grunde; das Gesetz langt so weit nicht, und das Einzelne der Bestimmtheit ist insofern gesetzlos. Bei der Beschränktheit, sagte

ich, geht der Proceß an, und darin eigentlich besteht er: das Ich kommt bloß hinzu: und ist lediglich der Reflex des ganzen Zustandes. (Es ist nicht unnöthig, dies aus den schärfsten Principien zu begreifen. Es wird sich zeigen, daß es in der Anwendung sich bestätigt, daß dieses Ungefähr, diese Gesetzlosigkeit, dieser Reflex wirklich sich findet).

Setze man aber, jene Unbestimmtheit solle wirklich unter das Gesetz treten. Zuvörderst, was wäre dadurch gesetzt? Offenbar, daß nicht bloß ein Sehen überhaupt, sondern ein bestimmtes Sehen von dem und dem Gehalte nach dem Gesetze sein soll: und dieses absolut bestimmte Sehen grade die Bestimmung der freien Construction wäre. Es wäre also absolutes Gesetz der Bestimmtheit jenseits alles Sehens; eben ein rein und absolut sichtbares, von welchem wir oben sprachen, das Grund des Sehens, nie aber selbst Sehen wird. Ob wir nun zu einer solchen Behauptung berechtigt sind, muß sich in der Zukunft zeigen. Hier fragen wir nur, was würde daraus auf das Sehen folgen? Offenbar: das absolute Gesetz wäre ein bestimmtes, und zwar nicht ein faktisches, sondern eins an die Freiheit. Die Freiheit sonach müßte sich auf diese bestimmte Weise bestimmen. Die Freiheit sieht sich selbst als das sich beschränkende, sie müßte sich darum hier sehen als auf eine bestimmte Weise sich beschränkend: und zwar auf diese bestimmte Weise durch das Gesetz: es könnte die Bestimmtheit nicht ersehen, ausser in dem Gesetze: es müßte darum vermittelst derselben das Gesetz selbst sehen. Es sähe ein bestimmtes Sein durch sich selbst als Princip, hindurch, nach einem Gesetze. (Es versteht sich, daß die Freiheit hier die stehende Grundanschauung des Ich bedeutet. Das Ich sieht sich nur als Freiheit; denn es ist der bloße Reflex derselben).

Wir haben dasselbe, was wir erst von Unten hatten, von Oben her abgeleitet. — Wir können noch weiter gehen. Wo das Gesetz seinen Gehalt herbekomme, sehen wir. Es ist gar Nichts, als das Gesetz eines bestimmten und solchen Sehens, d. i. einer solchen Construction der Einbildungskraft zu einem solchen Bilde. Nur wie es Gestalt aus der niedern und faktischen Welt sei, sehen wir noch nicht, weil beide Welten dastehen als zwei

besondere Fälle, von denen wir den einen oder den andern annehmen wollen, nicht als zwei Hälften eines unzertrennlichen Ganzen. Das Band fehlt uns noch. Der Charakter der faktischen Welt hält sich gut. Der der höhern ist erst jetzt erschienen. Wir müßten eben zeigen können, daß beide Gesetze, das des Sehens überhaupt, und das des Sichtbaren, neben einander gelten, sich gegenseitig bedingen und bestimmen, und zusammen nur eine einzige Gesetzgebung ausmachen.

Zu diesem Behufe Folgendes: Falls nun das Gesetz des Sehens das eines bestimmten wäre, wie wäre die Vollziehung dieses Gesetzes durch die Bildungskraft möglich? Das Gesetz ist ein Gesetz der Beschränktheit, und weiter Nichts; wäre es mehr, enthielte es eine besondere Beschränktheit, so setzte es ein bestimmtes Sehen schon voraus, das ja durch dasselbe erst ursprünglich erklärt werden soll. (Es hat schlechthin keinen Gehalt). Darum kann auch die Construction zufolge desselben nichts weiter, als sich eben beschränken. Wie soll denn nun diese Beschränktheit werden eine bestimmte, d. i. eine Beschränktheit innerhalb einer andern Beschränktheit? Dies läßt sich auf keine andere Weise denken, denn also, daß das Constructionsvermögen, in dem Zustande, da das erwähnte Gesetz dasselbe ergreift und es zufolge desselben sich begränzt, schon bestimmt und beschränkt wäre: und erst innerhalb dieser schon faktisch eingetretenen Beschränkung abermals sich beschränkte. So entstände eine Beschränkung der Beschränktheit nach dem Gesetze. W. d. E. w.

Was könnte nun diese vorausgesetzte erste Beschränkung des Constructionsvermögens sein? Nur durch ein Sehen entsteht eine solche Begränzung; nun ist ein Sehen ja vorausgesetzt, das Sehen überhaupt, nämlich das bloß formale unbestimmte Sehen, noch von Nichts. Dies ist allerdings durch eine Beschränkung des Constructionsvermögens zu Stande gekommen. (Weiter bestimmte Beschränkung ist demnach auch weiter bestimmtes Sehen; beides trifft, wie es soll, natürlich zusammen: das zweite tritt eben auch faktisch in's erste ein). W. d. Z. w.

Was wäre nun das erste faktische Sehen in Beziehung auf die dazutretende fernere Bestimmtheit? Auf jeden Fall erscheint

in beiden das Constructionsvermögen selbst *sich*, eben als Ich, als Princip vom Construiren, und bei dieser einfachsten Grundanschauung können wir das beiderseitige Sehen nach seinem innern Inhalte am Sichersten construiren. Das erste entsteht durch das bloß formale Sehen von Nichts: es trägt darum nur den reinen Charakter dieses Sehens; es ist *Bild*. Dagegen trägt das in dem zweiten zusammengefaßte den entgegengesetzten Charakter des Abzubildenden, des *Originals* und Urbildes zu diesem Bilde. Das *Constructionsvermögen* selbst, (es kommt auf diesen Begriff an), das wir bisher in sich als einfach betrachtet haben, zerfällt sonach in diesen beiden Formen des Sehens in eine doppelte Gestalt; die Begränzung betrifft nicht bloß die Qualität, sie hält den unendlichen Fluß des Construirens nicht nur an: sondern es wird eine Ausscheidung des Wesens. In der faktischen Form ist die Bildungskraft ein bloßes Bild des Sehens selbst: und das Ich ist Princip eines solchen Bildes. In der bestimmten Form ist sie dagegen absolut ursprüngliches, und wahres Constructionsvermögen rein aus Nichts: und das Ich Princip solcher ursprünglichen Constructionen: — dagegen im Faktischen nur Nachconstructionen sind, ein *Sein* voraussetzend. (Ein *ideales*, praktisches Constructionsvermögen erkennt Jeder hier). Ist leicht: aber auch da liegt der Irrthum der andern Philosophien, daß sie immer und ewig die Einbildungskraft nicht denken wollen in der letzten Weise, als rein ideale Construction, sondern immer nur in der als so oder anders gefaßten Nachconstruction eines vorausgesetzten Seins. —

1) Daß das reine und formale Bild ist, und schlechtweg ist, unabhängig von dem Gebildeten, ist aus dem Verlaufe der bisherigen Untersuchung klar. Das faktische Wissen ist, ohne daß dadurch das weiter bestimmte Wissen gesetzt würde. Umgekehrt ist das weiter bestimmte aber nicht ohne das faktische; denn es ist ja nur seine weitere Bestimmung, und dieses, als den Kern und Grund und Boden voraussetzend. Also die Constructionen durch die ursprüngliche Bildungskraft werden stets begleitet von ihren Bildern oder Reflexen.

2) Das Wesen der faktischen Anschauung hiernach noch weiter

auseinander gesetzt. Sie ist reines Bild der ursprünglichen Construction; diese ist in ihr darum auf keine Weise vollzogen. Sie ist darum in ihr abgebildet als bloßes Vermögen. Diese Nicht-Vollzogenheit kommt aus der totalen Beschränkung durch die Form des reinen Bildes; ungeachtet jene Construction allerdings im Wesen liegt, und nicht darin ausgetilgt ist; also ist sie zusammengedrängt auf einen Trieb (auf ein Kennzeichen, daß sie im Wesen liegt); der demnach durchaus sich nicht äussert. Trieb ist also das unendliche Constructionsvermögen in seiner Beschränktheit durch die Bildform. Ein Trieb des Ich demnach: das Ich nämlich ist die unendliche Bildungskraft selbst in ihrer Ursprünglichkeit, und schöpferischen Wahrheit. (Denn jenseits ihrer ist ja kein Sehen, sondern erst durch sie wird es). Aber das Ich ist diese nur im Bilde, darum als Trieb. Ein solches bloßes reines Bild ohne allen Gehalt liegt nun dem faktischen Sehen zum Grunde. Und so hat sich uns erst jetzt eine wahre Disjunktion in der Form der Sichtbarkeit ergeben.

Weiter: die beiden beschriebenen Sehensweisen fallen, als Zustände des Constructionsvermögens, durchaus auseinander, und schließen sich aus. Das faktische Ersehen tritt ein im Zustande des ersten und absoluten Begränzens. Das weiter bestimmte setzt die Begränztheit, als ein Gegebenes und Sehendes, schon voraus, und zu dieser tritt die neue Begränzung durch das sichtbare Gesetz. Also in beiden sind die Zustände des Constructionsvermögens verschieden, wie unmittelbarer Akt und Ruhe, d. i. Nicht-Akt.

Abgerechnet, daß wir sogar schwer dürften erklären können, was dieses Ruhen im Zustande des Sehens sein möchte, ist klar, daß beides Ein Sehen sein muß: daß es aber nur zu vereinigen ist durch ein Sehen des beiderseitigen Sehens im Gegensatze mit einander: eben als beides Fakta des Sehens.

Was haben wir jetzt ausgesprochen? Ein bestimmendes Gesetz des Sehens schlechtweg: soll Sehen überhaupt sein, so muß sein Sehen des Sehens. Also ein unmittelbares Gesetz an das Constructionsvermögen, sich also zu beschränken, d. i. nicht zu construiren; worauf ihm entstehen werde ein Bild des

durch die Construction in dieser Lage Hervorgebrachten, als eben eines Seienden und Vollendeten. Es ist Gesetz an die ursprüngliche Construction: also ein absolutes Gesetz des Seins, unter der Bedingung, daß ein Sehen sein solle: gebend darum und bringend in das Sein der Construction ein solches Vermögen; in doppelter Hinsicht: zu construiren, ergriffen vom Gesetze projicirend ein Bild. Schlechthin nicht zu construiren, doch aber zu sein zufolge des Gesetzes des Seins. So entsteht gleichfalls nach dem Gesetze, ein Bild des Bildes, und zwar des durch freie Construction entstandenen, ein Faktum voraussetzenden. Das ist es mit jenem Bilde der absoluten ursprünglichen Constructionskraft selbst. Dieses ist nun das früher nachgewiesene Gesetz der Reflexibilität, als absolutes Grundgesetz des Sehens. Dieses ist endlich scharf ausgesprochen und abgeleitet.

Auch hier eine absolute Fünffachheit: die Beschränkung der absolut freien Bildungskraft; d. h. das Sehen nach einem Gesetze: das Sehen sieht sich, endlich die besondern Blicke, welche wir noch zu untersuchen haben.

Den Einheitspunkt der Unendlichkeit und Mannigfaltigkeit zu hindern, war unsere Aufgabe. Mit ihm die W.-L. vollendet, und der Lehrling in das Vermögen eingesetzt, sie sich selbst nach jeder Richtung hinzu aufzubauen. Darum suchten wir recht fest und tief zu begründen. Besonders die letzten Untersuchungen waren solche Vorbereitungen, um einzelne Punkte recht scharf zu bestimmen. — Bisher haben wir zwei Gegensätze tiefer in ihrem Wesen erkannt, das faktische und überfaktische Wissen, indem wir das letztere nachwiesen als absolut schöpferische Construction nach einem Gesetze, jenes als Reflexibilität.

Jetzt zurück zu dem Satze, in welchem die Lösung der eben bezeichneten Aufgabe, wenn er recht verstanden wird, schon liegt. Das schlechthin nur Sichtbare, welches nie Sehen werden kann, wird sichtbar nur, inwiefern es eintritt in die Form der Sichtbarkeit. Dann aber ist es auch nicht sichtbar, sondern statt seiner ein Anderes, eine Concrescenz aus ihm selbst und aus der

Form der Sichtbarkeit; wenn nicht zugleich diese Form, als solche, eintritt in die Sichtbarkeit, und zwar in demselben Einem Sehen: welches beschriebene Sehen darum eben wäre das ganze Sehen, von welchem wir bis jetzt einzelne Theile und Arten haben kennen lernen.

Diesen Satz müssen wir nun tiefer verstehen. Besonders drei Punkte dabei wichtig.

1) Der Satz: das absolut Sichtbare ist in der Form, giebt das reine Sehen, das da ist, schlechtweg, nicht sein soll; das hinaus liegt über alle Freiheit und alles Sollen, die absolute Evidenz, die nicht wird, und allem andern Sehen zu Grunde liegt, und das Licht in dasselbe bringt. Kants Intuition, zum Unterschiede vom discursiven Denken; welches letztere wir nennen Ersehen. Wie dies ist, so ist auch die Form, als reine und bloße Form, schlechthin sichtbar. (So sage ich, nicht etwa ersehen). Dies heißt der Satz: aber heißt er nur dies? Für wen soll es sich sichtbar machen, da es selbst ja das absolute Sehen ist? Wir haben es nach Weise der Naturphilosophen gemacht, unser eigenes Subjektives eingeschoben, für das es sichtbar sein könne, und das natürlicher Weise stets sich unterschiebt. Denken wir nun jedoch jenes absolute Sehen energisch. Es ist in sich und durch sich selbst sichtbar, heißt: es ist ein absolutes Vermögen, sich selbst sichtbar zu machen für sich selbst, durchaus von sich selbst. Das Absolute ist sichtbar, in der Form seiner Sichtbarkeit, (so muß der Satz ausgesprochen werden), heißt: es ist ein absolutes Vermögen, sich sichtbar zu machen, für sich selbst. (Das Vermögen als der ursprüngliche Grundbegriff des Sehens, ist in dem Grunde seines Seins abgeleitet, deutlicher und tiefer, denn vorher). Ob dies Vermögen sich vollziehe, oder nicht, ist nicht zu sagen; denn es ist Vermögen des Absoluten. Vollzieht es sich nicht, so wird es sich nicht sichtbar. Die Sichtbarkeit, die in der ersten Rücksicht, in der absoluten Intuition ist, ist jetzt in Freiheit verwandelt, das Sichtbare darin darum in ein Gesetz. Wie ergreift nun dies Gesetz die Freiheit, oder das Vermögen, sich sichtbar zu machen? Unter der Bedingung, daß es Sehen werde. Gut: und unter

welcher Bedingung ist es Sichtbarkeit? Daß das absolut Sichtbare darin eingetreten sei. Also das absolut Sichtbare geht nicht verloren, es erhält nur die Form des Gesetzes: es ist gar kein Sehen, als das des absolut Sichtbaren; denn durch dasselbe erst ist überhaupt Sehen und Sichtbarkeit. Das Gesetz ist nur in der Form und im Gegensatze mit der Freiheit. Sehen entsteht nämlich nur durch Begränzung des Vermögens. Das aufgestellte ist ein Vermögen des Sehens, heißt: es ist durch und durch, so weit es Sichsehen ist, (dieser Zusatz ist nicht ohne Bedeutung); begränzbar, d. i. ein unendliches Mannigfaltiges. Die Mannigfaltigkeit liegt in der Form des Vermögens, und in ihr schlechthin wesentlich, und von ihr unabtrennlich. Es ist ein absolutes Vermögen, das nie aufhört es zu sein, es ist herausgehend über jede mögliche Begränzung, und so als Vermögen unendlich.

Bemerken Sie diese doppelte, durchaus entgegengesetzte Unendlichkeit, die der Begränzbarkeit, und die, welche selbst ist absolute Gränzlosigkeit. Beides wird gewöhnlich verwechselt. (Das Letztere ist absolutes Constructionsvermögen, dagegen die unendliche Begränzbarkeit ist Bildungskraft, als ursprüngliche Darstellung der Sichtbarkeit als solcher).

Das formale Gesetz des Sehens ist, daß diese Bildungskraft eine beschränkte Construction unter sich selbst, das absolut Sichtbare in der Einheit, subsumire: dadurch zeigt sich jene absolut formale Sichtbarkeit eben in der Anwendung. — Jenes Ich, Bild, wird Stellvertreter der Intuition. — Die Bildungskraft hat ursprünglich das Gesetz, sich selbst sich sichtbar zu machen; die beschriebene unendliche Bildungskraft heißt: sie soll, als unendliche, also ins Unendliche fort sich beschränken, und sich wieder aufschließen neuer Beschränkung ohne alles Ende: sie soll eine unendliche Reihe Bilder entwerfen. Welches ist die innere Bedingung, daß diese Constructionen ein Sehen sind? Daß eingetreten ist das absolut Sichtbare. Es ist eben das Gesetz des Sehens, daß die Bildungskraft auf diese Weise construire; etwas Anderes, als Bilder des Urbildes, kann nicht entworfen werden: denn andere Bilder gäben kein Sehen. (Dieser Satz ist

bedeutend. Das Gesetz ist bindend genug; construirt das freie Vermögen nicht, so giebt es kein Sehen: construirt es nicht nach dem Gesetze, so construirt es eben nicht; denn es kann nicht anders construiren denn nach dem Gesetze, und es giebt abermals kein Sehen; und wir haben dann eine Richtigkeit gesetzt). Die äussere Unendlichkeit, die innere Mannigfaltigkeit liegt daher nicht im Sehen schlechtweg, das da ist eins, sondern in der Form der Sichtbarkeit, und stammt aus dem Wesen des Vermögens. Was sind diese Bilder an sich selbst ihrer Form nach? — Einheit eines Mannigfaltigen, stehende Einheit eines Mannigfaltigen; also Bilder einer Ordnung. Das ursprüngliche Sehen nach dem Gesetze giebt eine unendliche Reihe von Bildern von Ordnungen, die im Gesetze ausdrücken das Urbild des schlechthin Sichtbaren. Wie eine unendliche, niemals zu schließende Reihe von Bildern ausdrücken könne eine Einheit, darüber tiefer unten die Belehrung.

Hiermit ist das absolut ursprüngliche, überfaktische Sehen in seiner Tiefe abgeleitet. Daß diese ganze unendliche Reihe des Sehens ist ein Ersehen, ist dadurch klar, weil stets nur das, was das unmittelbar sichtbare Ich oder das Constructionsvermögen auf der Stelle vollzieht, subsumirt wird, unter desselben Sichtbarkeit.

2) In einer nach dieser Regel einhergehenden Reihe wird offenbar die Sichtbarkeit in ihrer Einheit, das Ich, nicht gesehen, oder ersehen; und ist nicht, wie wir erst vorgaben, sichtbar. Das wirkliche, in der ganzen unendlichen Reihe Statt findende Ersehen geht auf in der Subsumtion unter das Ich, und dieses ist das Licht verbreitende, das sich zeigende und offenbarende: (für ein anderes Auge nämlich, das etwa dazu tritt, und welches zu suppliren der natürliche Hang uns treibt); nicht aber für sich und in sich ist es sichtbar. Aber ist die Sichtbarkeit nicht sichtbar in ihrer absoluten Einheit, so ist auch das absolut Sichtbare selbst nicht sichtbar, und tritt nicht ein als solches, wie doch unser Satz fordert, denn es kann sichtbar werden nur als das in die Eine Sichtbarkeit eintretende. —

Also die Sichtbarkeit in reiner Einheit muß sichtbar wer-

den. Dies erklärt unsere aufgestellte Deduktion nicht, und sie muß dafür ergänzt werden.

Daß sie in dem beschriebenen ursprünglichen Ersehen nothwendig verloren geht im Sehen, obwohl sie zur Möglichkeit desselben gehört, und dasselbe als Prämisse und Grundglied der Subsumtion bilden hilft, ist klar. Daß sie nichts Anderes thut oder leistet im Sehen, denn dies, ist gleichfalls klar. Es ist darum ersichtlich, daß sie nur in einem Bilde der Genesis der jetzt beschriebenen Ersehweise sichtbar werden könne. Ein solches Bild heißt Reflexion; das ursprüngliche Sehen muß sich zum Anhalten, zu einem Sein machen, um sich darin reflektiren zu können.

Der absolute Grund der Reflexion ist gezeigt. Wir möchten nun auch ihre absolute Möglichkeit, ihre Genesis, kurz, das noch immer verborgene Wesen der Reflexibilität einsehen: und zwar als ein ursprüngliches und absolutes, als ein Seinsgesetz des Sehens so gut, als das der Construction, und in einem Schlage mit demselben. (Wir wollen es nicht etwa nur hier oder da anflicken. Darin unterscheidet sich die gründliche Beantwortung von allen bisherigen vorbereitenden Versuchen).

Beschreiben wir zunächst das ursprüngliche Sehen, das Gegentheil der Reflexion. Die Bildungskraft beschränkt sich in a, b und c. Alles wird aufgenommen unter dasselbe Ich, einhergehend nach demselben Gesetze: aber die Seh-Akte fielen durchaus auseinander, jede wäre eine neue und für sich bestehende Schöpfung. So wäre es allerdings nach unserer Deduktion. Sollte es nun nicht so sein: wie wäre dem abzuhelfen? — Ich sage, jede künftige Begränzung müßte sein eine neue innerhalb der ersten; also eine weitere Bestimmung der ersten und des in ihr unbegränzt Gebliebenen. Nun ist die Gränze überhaupt nur um des Sehens willen, und im Sehen: bei jeder neuen Construction müßte darum dem Ich gegenwärtig sein sein voriges Sehen, indem nur dieses der Ort der neuen Begränzung bezeichnet: oder — sichtbar sein die vollzogene Ordnung, weil die neue ist eine neue Aenderung und weitere Bestimmung der erstern, und, so scheint es, zurück ins Unbedingte. Auf diese Weise wäre in je-

dem einzelnen Gesichte vorherbedingt, und möglich gemacht die ganze unendliche Reihe der künftigen; es wäre der Grund der Möglichkeit, das principium essendi derselben: und umgekehrt, in jedem künftigen Gesichte wären sichtbar, reflexibel gemacht, alle vorhergegangenen, als eben die Bedingungen seiner eigenen Existenz: jeder folgende wäre das principium cognoscendi der vorhergegangenen: und so werden denn alle möglichen Gehalte übersehbar aus Einem: das unendliche Mannigfaltige der Gesichte, würde wenigstens in der Idee (auszuführen ist es freilich nicht wegen seiner Unendlichkeit) eine organische Einheit, aus deren jedwedem Theile sich herstellen ließe das Ganze: und deren jeder Theil wäre principium cognoscendi aller abgelaufenen Bedingungen, und principium essendi alles durch ihn Bedingten. Das Gesetz wäre auf diese Weise niemals Gesetz eines Sehens überhaupt, sondern allemal eines bestimmten durch die absolute Einheit, welche es mit dem vorhergehenden und folgenden verbindet.

Was macht nun diese organische Einheit für die absolute Prämisse, das schlechthin sichtbare Ich, um welches es uns doch eigentlich zu thun ist, und dies nur eine Hinleitung ist. Unter die reine Apperception des Ich ist aufzunehmen nur das, was das Ich thut. Kann es schlechthin thun? Nein; es kann nur construiren unter Bedingung eines, hier durch vorhergehende Constructionen erworbenen Vermögens.

Also: so gewiß das Gesetz des Sehens überhaupt ein, bestimmte Begränzung innerhalb anderer Begränzung enthaltendes ist, so gewiß ist das Ich nicht sichtbar bloß als thuendes, sondern thuendes zufolge eines gewissen Vermögens, zu thun: und mit diesem Vermögen ist es sich schlechthin sichtbar.

(Was ich in diesen beiden Stunden noch sage, erreicht seinen Zweck nur, inwiefern es leicht, begreiflich und natürlich ist. Denn es kommt dabei an auf die Uebersicht des Ganzen, auf die schnelle Construction eines Totalblicks, und hierin muß Einem das Einzelne nicht mehr hinderlich sein. Dafür ist nun durch die vorigen Untersuchungen gesorgt).

Es ergeben sich folgende **Resultate**: Die Anschauung des Ich als eines **ausgedehnteren** Vermögens, wird der Anschauung einer Beschränkung desselben, als ursprünglicher Anschauung, durchaus vorausgesetzt. So gewiß daher Sehen sein soll, so gewiß soll diese Anschauung sein: und sie liegt darum in dem absolut ursprünglichen Gesetze an das Constructionsvermögen; gehört zum Wesensgesetze des absoluten Sehens. W. d. E. w.

In der Anschauung, die wir postuliren, soll das Ich gesehen werden als **thätig**; aber die Form der Sichtbarkeit einer Thätigkeit ist nicht selbst wieder eine Thätigkeit, sondern das Gegentheil, die Ruhe: die stehende Einheit eben zur Beweglichkeit und Agilität des Flusses; ihr bloßer Reflex: also ein Gesicht, das eben **ist**, und damit gut, wie wir oben das **faktische Wissen** beschrieben haben. W. d. Zw. w.

Ein solches Sehen muß sein, als Bedingung alles andern Sehens. Alles Sehen aber entsteht durch eine That des absoluten Constructionsvermögens, (des, das eben ist, des allgemeinen. — Bemerken Sie wohl, daß ich hier noch nicht sage: des Ich; — haben wir so Etwas als unabtrennlich eingemischt, so ist hier der Ort, wo wir es ablegen müssen). Diese That ist hier aber schlechthin unsichtbar, und tritt nur in ihrem Resultate, dem Bilde hervor. Das ganze Constructionsvermögen ist in dieser Erzeugung stehende und geschlossene Einheit. Das Bild ist darum ein ganzes und vollendetes für die unendliche Beschränkbarkeit innerhalb seiner selbst. Vollendetes Bild des **Gesammtvermögens** der absoluten Construction ins Unendliche fort: des Einen stehenden und bleibenden Vermögens, welches durch das Gesetz für unendliches wahrhaftes Construiren ins Unendliche fort weiter bestimmt werden wird.

Es ist dem Wesen nach bloßes Bild der Art und Weise, der allgemeinen Form des ursprünglichen und wahrhaften Construirens; also in ihm ist durchaus kein Construiren, sondern nur ein Bild der allgemeinen **Construirbarkeit**, wie wir dies ehegestern sehr sorgfältig von einer andern Seite auseinandergesetzt haben.

Ein solches Bild ist, und ist schlechthin fertig in der absoluten Construction, so gewiß das wahre Sehen sein soll, und zufolge dieses absoluten Soll. Hierin die Deduktion der faktischen Welt in ihrer Einheit, Geschlossenheit und absoluten Gegebenheit im Bilde ihrer selbst, in dem sie nämlich durchaus Nichts ist, als selbst ein Bild der höheren Welt in ihrer formalen Möglichkeit.

Dies ist wohl zu merken. Die höhere Welt soll eine Beschränkung der niedern sein; wiederum soll die höhere unendlich sein, die niedere dagegen geschlossen und endlich. Es ist kein Widerspruch, wenn man nur bedenkt, daß beide dem innerlichen Wesen nach verschieden sind, indem die höhere allein die Wahrheit, die niedere nur die Form der Wahrheit enthält, welche letztere, als Form eben, wohl geschlossen sein kann. Freilich wird die niedere Welt durch die höhere bildsam sein ins Unendliche. Diese Weise der Unendlichkeit trägt sie aber nicht in sich selbst, sondern erhält sie erst durch Beziehung auf jene. W. d. Dr. w.

So viel im Allgemeinen über diese faktische Welt. Der Kern-Punkt ihrer Anschauung ist Bild des Constructionsvermögens, oder Ich. Sie giebt darum schlechthin das Bild eines Ich, das da eben ist, und damit gut: ein die Form des eigentlichen wahren Ich genau ausdrückendes Bild, eines absolut freien Princips aus sich, von sich, durch sich. Zuvörderst: das absolute Constructionsvermögen spaltet sich, wie wir eben gesehen haben, durch das Grundgesetz seines Seins in ein wahres Construiren, und in ein bloßes Bild eines solchen. Das wahre Construiren wird in Beziehung auf das bloße Bilden reale Wirksamkeit. Diese Spaltung muß sich auch in dem Bilde, wo in der That reale Wirksamkeit gar nicht ist, ausdrücken: das Ich wird sonach sich in der faktischen Anschauung anschauen als ideales Princip — eines Sehens, und reales, — eines Wirkens. That und Sehen aber ist durch Beschränkung: hier ist eine seiende That, (nicht eine wahrhaftig werdende); also auch ihre Beschränktheit ist eben: es ist ein allgemein Beschränkendes; dies könnte Gegenstand der bloßen Anschauung sein. (Eine gegebene

Sinnenwelt). Das bloße Sehen schließt jedoch aus das Wirken: im Bilde so wie in der Wahrheit; wiewohl das Wirken vom Sehen begleitet wird. Verschiedenes Sehen und Wirken innerhalb des gegebenen Umkreises wird sich daher ausschließen: es ist darum klar, daß die faktische Anschauung sein wird im Wandel, und zwar nach zwei Grundklassen, und in dem unendlich Mannigfaltigen dieser Klassen. Diese ganze Anschauung aber geht aus vom Bilde, wird aus dem Bilde, dem durchaus keine Realität zu Grunde liegt, nach dem Gesetze der faktischen Construction überhaupt zu construiren; es ist nur ein Bild nach diesem formalen Gesetze; darum durchaus gesetzlos in Rücksicht des Besonderen. Es ist daher an wahre Wirksamkeit, oder wahres Sehen eines Realen innerhalb dieser Bilderwelt durchaus nicht zu denken: es ist ein leeres Spiel ohne alle Bedeutung und Sinn, das sich macht, wie es sich macht, durch's Ungefähr. Die einzige Beziehung auf Wahrheit ist, daß dadurch immer fort vorgebildet wird die Form des Vermögens, als Mittel der Ersichtlichkeit der wahren Construction. W. d. Vierte w.

Diese gesammte Construction ist die des bloßen Vermögens zur eigentlichen Construction, welches erstere in der letzteren beschränkt wird. Im Bilde des Ich insbesondere wird sie beschränkt auf Einheit, es ist nur ein Constructionsvermögen, eine Sichtbarkeit, ein Sichtbares. Beschränktheit auf Einheit geschieht aus Mannigfaltigkeit. Mithin muß durch die faktische Construction das Eine Ich gespalten werden in eine geschlossene Einheit mehrerer Iche. Dies durch die faktische, mithin absolut unsichtbare Construction. Das Resultat derselben ist faktische Anschauung des Ich: versteht sich, inwiefern es ist, d. i. faktische Selbstanschauung jedes einzelnen Ich für sich. In der faktischen Construction spaltet sich die Anschauung in ein vollendetes System von Selbstanschauungen oder Ichen. — Im Gesetze liegt die Mannigfaltigkeit überhaupt, und ihre Geschlossenheit, keinesweges aber das Besondere, die einzelne Vielheit. Diese ist ohne Gesetz, durchs Ungefähr. Es kommt auf Keinen Etwas an, denn es kommt auf das Ganze Nichts an. Wie ein Indi=

vidnum sich Bedeutung verschaffen könne, müßten wir erst im Verfolge ersehen. W. d. Fünfte w.

Dies gesammte jetzt beschriebene Sehen ist nach dem faktischen Gesetze, und es ist nach demselben in sich vollendet und geschlossen. Wenn es nun gesetzt ist, was ist dadurch in Beziehung auf das Ganze gesetzt? Die Bedingung, unter welcher die wahre Construction sichtbar ist. Also diese ist sichtbar. So viel ist gesetzt. Ist sie denn darum ersehen? Wer sagt das? Jenes faktische Gesetz giebt ein in sich geschlossenes System des Wissens, und mehr als das, was wir aufgezeigt haben, liegt in ihm nicht. In Beziehung auf die wahre Welt liegt in ihr nur die Möglichkeit, und nichts Anderes.

Man setze, diese Möglichkeit solle zur Wirklichkeit übergehen; was würde geschehen müssen? Die absolute Construction — (dieselbe, von der wir oben redeten, nicht das Ich;) müßte sich eben beschränken auf das Gesetz des ursprünglichen Construirens; mithin sich losreißen von dem ersten, bloß faktischen Gesetze, als das Sehen allein bestimmendes. Dies müßte es thun durchaus ohne ersichtlichen Grund; indem ja hier das eigentliche Sehen erst angeht, also schlechtweg. Was würde dadurch im Sehen entstehen? Das Ich, das gegebene faktische, ist der unmittelbare Reflex jener Construction: also dieses, seiner sich bewußte Ich würde sich erblicken, als mit seiner bekannten, schon im Bilde gegebenen Freiheit sich losreißend von jenem faktischen Gesetze, das auch als Trieb angeschaut ist. Mit der bekannten, sage ich, d. i. mit der in der faktischen Welt zwischen einem vorausgegebenen Mannigfaltigen schwebenden Freiheit: also mit der, die da kann, oder auch nicht, mit der Freiheit in Indifferenz. So, sage ich, wird das sichtbare, individuelle Ich (denn nur dieses ist faktisch gesehen) sich erscheinen im Reflexe. Wie es sich in der That verhält, sehen wir. Nicht es reißt sich los, sondern die absolute Sehkraft reißt sich los, und dieses wahrhafte Losreißen reflektirt sich nur als freies Losreißen des Ich. W. d. Sechste w.

So viel über die Form. In Absicht des Inhaltes entsteht

durch das Losreißen die Anschauung eines absoluten Gesetzes der Beschränkung. Wessen? Die ganze stehende objektive Anschauung des Ich wird dadurch beschränkt; diese ist Vermögen zur That; dieses soll auf eine bestimmte Weise beschränkt werden. Das Vermögen aber ist Vermögen, zu wirken auf die Sinnenwelt, und zwar in einem neuen Ordnen des in ihr gegebenen Mannigfaltigen. So das Vermögen in der faktischen Anschauung: mithin wäre da auch diejenige Wirksamkeit des Ich, die ihm ohne alle Wahrheit während seiner Befangenheit in der Fakticität vorgespiegelt wurde, ein solches Ordnen des Mannigfaltigen; nur eins für irgend einen durch den Trieb gesetzten Zweck; ein demselben nützliches, dem Triebe entsprechendes; dagegen jenes eine Ordnung ist, die eben schlechthin sein soll, nach dem absoluten Gesetze, bloß weil sie sein soll.

Das Gesetz ist darum schlechthin rein, ein bloßes formales Soll, das in dieser Reinheit unverändert in alle Unendlichkeit sich wiederholt, und eigentlich gar nicht mannigfaltig ist, sondern eine reine Einheit. Seinen Inhalt erhält es bloß dadurch, daß es weiter bestimmt das vorhandene Bild der Lage des sich anschauenden Individuum, nach der bestimmten Mannigfaltigkeit, und den Verhältnissen seiner Anschauung; und nur durch unendlich mögliche Veränderungen dieser Lage, eben durch seine Fortbestimmung derselben wird es, das Gesetz, ein mannigfaltiges, und unendliches, also lediglich in Absicht auf den Gehalt. (Der Satz ist sehr bedeutend, und fast unbekannt).

Erblickt nun das Ich sich als wirklich stehend unter diesem Gesetze; (ich spreche mich wohlgemerkt nur hypothetisch aus): so erblickt es sich als bewirkend die aufgegebene Ordnung in der Sinnenwelt. Denn es ist ja gegeben in der faktischen Anschauung als Princip: wirkend mit der Freiheit, die es in der Anschauung hat: seine sinnliche Freiheit schlechtweg, weil es jenes höhere Gesetz einmal vollzieht, damit vereinigend, und zum Werkzeuge des Gesetzes machend in der Sinnenwelt, wie es ja auch vorher sich erblickte, als dieselbe machend zum Werkzeuge des Triebes. Dies das Phänomen des Wollens, als eine bloße

faktische Erscheinung, die da ist, wenn sie ist. Bemerken Sie, wie das erst Hypothetische kategorisch werden kann.

Ist diese Ichanschauung ergriffen von dem Gesetze, nicht grade für diesen einzelnen Fall, welches allerdings eine bloße Anschauung geben könnte, sondern von dem Gesetze in seiner Einheit und Unendlichkeit; so erblickt es sich nothwendig als wollend und wirkend. Denn das Gesetz in seiner Einheit bezeichnet eine künftige Entwickelung, und aus dieser wieder eine künftige, u. s. f. in's Unendliche. Keine derselben aber ist möglich, wenn das Gegenwärtige nicht vollzogen wird, indem die Gestaltung des Künftigen bedingt ist durch das gegebene Sein des Gegenwärtigen, dieses als gegeben aber nur angeschaut werden kann durch Wollen und Vollziehung desselben. Ist darum die gegebene individuelle Ichanschauung ergriffen von der Einheit des Gesetzes, dem Gesetze als solchem, und nicht bloß in dieser oder jener Gestalt; so erscheint sie sich mit einem absoluten Willen für die Unendlichkeit, dem Gesetze, wie es sich bilden werde, zu gehorchen, und darum als stets vollziehend ohne weitere Bestimmung, was dasselbe jedesmal gebietet. Von dem Gesetze als solchem in dieser Einheit aber muß sie ergriffen sein; denn sonst ist sie überhaupt nicht sichtlich, sondern hat etwa nur ein Bild von Sittlichkeit. Das sittliche Ich vollzieht das Gesetz durchaus um des Gesetzes willen. Der Wille ist darum lediglich Erscheinung der durch das absolute Gesetz bestimmten faktischen Ichanschauung; der Reflex der Bestimmung der faktischen Construction durch das Gesetz, und für uns, die wir uns anschauen, das Unterpfand, daß wir ergriffen sind vom Gesetze der Sittlichkeit.

Auch bürgt diese Ergriffenheit durch das Gesetz für die Ewigkeit und Unendlichkeit des Ich, und des Willens. Das Gesetz in seiner Einheit entwickelt nach seinem innern Wesen sich nothwendig fort in unendlicher Gestaltung, und dies eben ist das Gesetz und seine Einheit, und der Reflex, der es führt bis in die faktische Welt. Ich aber und Wille ist ja nichts weiter, denn der Reflex dieser Fortentwicklung, den jene nothwendig bei sich führt.

Es entgeht Keinem, daß wir noch immer nicht herausgekommen sind aus dem individuellen Selbstbewußtsein, in deren Mehrheit die faktische Construction sich spaltet, und daß alles Gesagte nur davon gilt: daß es eben zur Anschauung Eines numerischen Ich ganz und gar nicht gekommen ist. Zugleich leuchtet auch wohl Jedem ein, daß wir hier an einen Endpunkt gekommen sind, der leicht ein Mittelpunkt sein dürfte, von welchem aus es keinen stätigen Fortgang giebt. Wir thun darum wohl, an dem andern äussersten Ende wieder anzufangen.

Die Sichtbarkeit ist Bild des Eintritts des absolut Sichtbaren in die Form. Sie ist darum, wie wir schon oben bemerkt, kein wirkliches Eintreten, sondern ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein, bloßes Vermögen, einzutreten. Nun soll in ihm durch und durch das Sehen abgebildet werden, welches geschieht durch eine Beschränkung des Vermögens: ein Bild des Seins (des Sehens nämlich), welchem doch wieder ein Nichtsein, eine Entwickelung für neue Beschränkung folgt. Diese absolute Vereinigung des Seins und des Nichtseins, und die Unvertilgbarkeit beider in dem Einen, die hier als wechselnd sich darstellen, ist eben der wahre Grund der Unendlichkeit, der hier endlich in seiner Tiefe angegeben ist. W. d. E. w.

Nun ist die Sichtbarkeit sich schlechthin sichtbar, d. i. sie kann sich auch in jenem Nichtsein, als bloßes reines Vermögen, das durchaus sich nicht vollzieht, sehen. Doch ist Sein und Nichtsein schlechthin entgegengesetzt, und es giebt demnach zwei nie zu vereinigende Grundscheweisen. Das kann nicht so bleiben; denn die Sichtbarkeit ist Bild des Einen Sehens, und muß sich so sichtbar werden können. Was wäre nun das Band der Einheit? Eben das Sichsehen schlechtweg: die Ichheit. Dieses sonach wäre der Einheitspunkt, der die höchsten und absoluten Gegensätze vereint.

Die Sichtbarkeit in dieser ihrer Einheit ist sichtbar, heißt, sie kann unter der gegebenen Bedingung, d. i. daß Gegensätze da seien, sich sehen, sich, sage ich, schlechthin, durch sich selbst;

sie muß nicht; denn sie ist absolute Freiheit. Wenn sie es thut, thut sie es schlechthin aus keinem sichtbaren Grunde, weil hier die absolute Sichtbarkeit ist. (Die Reflexion ist, wo sie ist, absolut, weil sie ist, ohne Grund). Dieses Ich ist schlechthin nur *sichtbar*; niemals selbst ein Sehen: der reale Kern, an dem alles Sehen sich bricht. In ihm werden Gegensätze des Sehens vereint, also beide gesehen: es ist in seinem Sehen *Sehen des Sehens*. Es, das Ich, ist also die absolute *Reflexibilität*. W. d. Z. w.

So viele Weisen des Gegensatzes, so viele Weisen der Reflexibilität, d. i. der Sichtbarkeit des Ich, als des Bandes; also auch so viele Arten des Ich, könnte man sagen. Dies giebt das System der Reflexibilität in *subjektiver* Rücksicht.

Jede Weise der Reflexion ist bedingt durch die *Bildbarkeit der Einheit* in den zu reflektirenden und zu vereinigenden Sehakten. Dies giebt die *objektive* Reflexibilität und ihr System, als Bedingung des subjektiven.

In der Unendlichkeit war diese objektive Reflexibilität die Bedingtheit jedes folgenden durch das frühere. Die einfache Abhängigkeit: dadurch wurde das Ich als Eins in der gesammten Unendlichkeit reflexibel, wie schon gezeigt worden.

Jetzt zu einer neuen Zusammenfassung: — der absolute Gegensatz im Wirklichen, d. i. im Constructionssehen ist zwischen Sein und Nichtsein. Durch die Losreißung vom faktischen Gesetze des bloßen Bildes geht dem Sehen oder dem Ich überhaupt erst sein Sein auf: dies ist die *absolute Reflexion*, d. i. sich Sichtbarmachung der Sichtbarkeit, und zu ihr ist die ganze faktische Welt bloße *Reflexibilität* (Bedingung der Möglichkeit).

Diese Reflexion ist der Beziehung nach Erhebung zur Einheit des Ich aus der *Mannigfaltigkeit* der Iche: diese Erhebung muß in der Anschauung bedingt sein durch einen Zusammenhang durch eine gegenseitige Bedingtheit derselben unter ein-

ander. (Gegenseitig muß sie sein, weil hier Totalität ist, nicht Unendlichkeit, wie in den Ordnungen der Sinnenwelt).

Die Iche sind Bilder der bildenden Anschauung selbst, die nichts als Bild ist. Es muß darum im faktischen Sehen allerdings geben eine allgemeine Sichanschauung der Individuen, in welcher jedes einzelne der erste Erkenntnißgrund ist, alle übrigen ihm Seinsgründe seines bestimmten Seins sind. Diese Anschauung der Allheit der Iche ist es, die in der Grundreflexion zur Einheit erhoben wird, d. i. sie erscheinen alle, als stehend unter demselben Gesetze und Produkte derselben Einen, nur nach dem Gesetze sich spaltenden faktischen Construction.

Innerhalb der faktischen Welt ist eigentlich keine Reflexion; doch kommt in ihr vor ein Bild derselben, sich gründend auf das Bild einer objektiven Reflexibilität, wie es ja sein muß: die Bedingtheit des Wirkens nämlich, durch das Sehen des Objekts, als eines vergangenen. Dadurch entstehen zwei Glieder, oder die wahre Grundreflexion hinzugerechnet, drei, im Systeme der subjektiven Reflexibilität, alle begründet durch ihre objektiven Bedingungen.

In dem Willen und der Reflexion, d. h. dem Bewußtsein desselben, ist das gesammte Sein der Sichtbarkeit zur absoluten Einheit reflektirt: die Unendlichkeit des Gesetzes, — die geschlossene Welt der Individuen, — die Sinnenwelt, als das ewig fort zu Ordnende und geordnet Werdende. Das Gesetz in seiner Einheit ist begriffen, als in's Unendliche fortbestimmend die Gemeine der Iche von einem vorausgegebenen Punkte zum unendlichen Ordnen der gegebenen Sinnenwelt, daß sie werde ein faktisches Bild des Absoluten. So wird das Sein reflektirt, und hier liegt die Unendlichkeit.

Uebrig bleibt daher noch bloß das zweite Glied, das Nichtsein, das bloße Vermögen, welches erscheint in absoluter Freiheit, ohne alles Gesetz.

Es wird dieses reflektirt, wie es denn laut des Obigen reflexibel ist, — heißt: es wird vereinigt mit einem Gegensatze, als durch ihn bedingt. Also zuvörderst: es wird überhaupt in

seinem Sein als **bedingt**, als Folge eines **Grundes** angesehen. Da wird es eben eingesehen als Sichtbarkeit des **Absoluten**, und so das Absolute gedacht als sein Grund: der Begriff **Gottes**. Sodann: es wird angesehen in seiner **Bestimmbarkeit**, eben durch die allgemeinen formalen Gesetze der Unendlichkeit und der Fünffachheit, die wir oben angegeben haben. Dies giebt die W.-L., als selbst vollendend die Fünffachheit des Systems der subjektiven Reflexibilität; und damit sich eben selbst ableitend und umfassend in ihrem Systeme.

Es ist klar, daß in dem Begriffe von Gott nur ein Bild seiner **Sichtbarkeit überhaupt**, die bloße leere Form derselben dargestellt wird. Ferner klar, daß in der W.-L. nur das Bild der allgemeinen Begränzbarkeit, aber durchaus keine wirkliche Begränzung oder Sein dargestellt wird. Es ist darum klar, daß sie und der Begriff des Absoluten, wie er hier aufgestellt ist, nur dienen zur Klarheit der Erkenntniß, und daß, sobald diese errungen, sie wieder verweisen muß an das **Leben**, und an den Sitz des wahren Lebens, den **Willen**, der durch sie theils klar erkannt und geheiligt, theils vollkommen möglich gemacht wird.

Wer die W.-L. erkannt hat, ist in alle Bedingungen eingesetzt des Willens; und es fehlt eben nur am Willen noch selbst. — Sie soll eine Wegbahnung zur Sittlichkeit sein: eine klare Kunst des Sittlichwerdens, und dies ist ihre höchste Bestimmung.

Durch das faktische Sehen wird das Sehen der wahren Construction erst möglich. **Wirklich** könnte es nur dadurch werden, wenn diese Construction vom faktischen Gesetze sich losrisse zur Erscheinung ihrer selbst. Das faktische Ich, als der Reflex, würde dann sich ersehen, als sich losreißend mit absoluter Freiheit. Dies demnach die Bedingungen zur wahren Sittlichkeit. —

Ich schließe hiermit den Vortrag. — Es leuchtet wohl ein, daß nun, nach Legung dieses Grundes, das Philosophiren erst recht angehen kann. Dafür hoffe ich nun Sie ausgestattet zu

haben. Wer dies indeß auch noch nicht vollkommen ist, aber doch ergriffen wäre von der hier dargestellten Welt der Wahrheit, mit dem bleibe ich ja in Verbindung. Wer dies gar nicht wäre, der hätte seine Zeit übel angewendet, und thäte am Besten, nicht ähnliche Zeit hier zu verlieren. Wer aber selbst ergriffen wäre von dem Geiste, der hier lebt, der wird getrieben werden, diese Wahrheit auch darzustellen in einem ihrer würdigen Leben.

Das

System der Rechtslehre.

Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812.

(In dem nachgelassenen Hefte der Rechtslehre fanden sich einige Rückweisungen auf Fichte's frühere Druckschrift: Grundlage des Naturrechts, Jena 1796. 97. Um die Gedankenfolge nicht zu unterbrechen, und dem Leser die Mühe des Nachschlegens zu ersparen, hat der Herausgeber die betreffenden Stellen abgekürzt, wo es möglich war, dem vorliegenden Texte eingefügt).

Wir haben zuerst zu reden über den Vortrag der Rechtslehre: er ist rein analytisch, entwickelnd die Eine, feste Grundlage, den Begriff des Rechtsverhältnisses; darin muß Alles enthalten sein.

Hierbei ist zu merken 1) die Methode; 2) ist diese sehr leicht, jedennoch übend. 3) In diesem Begriffe müssen wir uns feststellen, um so mehr, da ja die Analyse hier nur bis zu gewissen Gränzen fortgeführt wird, und wir die Kunst, sie selbstständig fortzusetzen, hier erhalten sollen.

Vorerinnerungen.

1) Die Rechtslehre ist eine reine wahrhaftige Wissenschaft.

2) Einer solchen liegt zu Grunde ein absolut sich selbst machender Gedanke des Grundes eines gewissen Phänomens, so weit wir in der Einleitung die Sache sahen; die Ableitung wird sich finden. Wir sagten: für den empirischen Blick sind die Erscheinungen, und er spricht sich aus, das und das ist. Der wissenschaftliche Blick dagegen sieht das, was dem empirischen Blicke schlechthin ist, werden aus seinem Grunde, nach dem Gesetze desselben. Er sieht nie das Sein, sondern nur das Werden.

3) Hier treten nun zwei entgegengesetzte Fälle ein: einmal, das Phänomen ist, auch ohne den Gedanken der Nothwendigkeit; diese wird erst nachher eingesehen. Es ist eben schlechtweg und unmittelbar ein Gesetz des faktischen Seins, ein Naturgesetz.

4) Oder das in dem Gesetze ausgesagte Phänomen ist gar nicht, sondern es soll erst durch Freiheit hervorgebracht werden.

Wenn es sein wird, so wird man finden, und sagen können, es sei durch das Gesetz, aber nicht ohne diesen Zusatz, es sei durch das Gesetz vermittelst eines freien Entschlusses.

Darum a) es ist dies ein Gesetz unmittelbar an die Freiheit, das zu einem Phänomen wird nur durch sie, nicht durch die Natur.

b) Freiheit handelt immer mit klarem Bewußtsein, und nach einem Zweckbegriffe. Die Freiheit, durch welche jenes Gesetz zu einem Phänomen werden soll, muß darum dasselbe vor dem Entschlusse erkannt haben. Also Erkenntniß des Gesetzes geht dem Phänomen voran. In dem ersten Falle war es nicht so, sondern umgekehrt; das Phänomen war, und an dem seienden Phänomen entwickelte sich die Einsicht des Gesetzes; dort ein Naturgesetz, das dagegen, welches wir jetzt fanden, ist ein praktisches Gesetz: das praktische Bewußtsein aber ist ein wissenschaftliches, denn es läßt das Phänomen aus dem erkannten Gesetze folgen. Dies scharf zu fassen.

5) Das praktische Gesetz ist ein doppeltes: a) es gebietet unbedingt und kategorisch (das sittliche). b) Es gebietet bedingt; wenn man diesen und diesen Zweck hat, so muß man so und so handeln (das pragmatische). Wer gelehrt und wissenschaftlich werden will, muß sich anstrengen; wer ein festes Haus bauen will, muß einen festen Grund legen, d. i. man kann zum Phänomen, das man sich beliebig als Zweck setzt, und das nur durch Freiheit möglich ist, nur durch ein solches Handeln kommen.

6) Zu welcher von diesen Klassen gehört nun das Rechtsgesetz, als bestimmender Grund eines Phänomens? Ich sage, es paßt unter keine der beiden; es ist weder ein Naturgesetz, noch ein Sittengesetz. Sein Phänomen ist: ein solches Zusammenleben mehrerer freier Wesen, in welcher alle frei sein sollen; Keines Freiheit, die irgend eines Andern stören kann. Ich frage: ist dieses Phänomen durch ein äusseres Naturgesetz? Antwort: zum Theil ja. Es ist Naturgesetz, daß Keiner in den Andern hineindenken, Keiner durch seinen Willen die Gliedmassen des Andern regen kann. Dies Gesetz ist Allen gegeben durch ihr bloßes fak-

tisches Sein, und insofern ist das aufgestellte Phänomen nach einem Naturgesetze. Dann aber wieder nicht. Nämlich diesseits des freien Entschlusses: das Naturgesetz hindert nicht, daß sie sich angreifen, sich mittelbar oder unmittelbar hindern; ja grade umgekehrt, das Naturgesetz ist ein Widerstreit der Freiheit in's Unendliche. Also Rechtsverfassung ist kein Phänomen der Art, wie Ruhen oder Fallen der Körper.

Es ist aber eben so wenig ein Gesetz an die Freiheit. Denn ein solches richtet sich in einem unmittelbaren Bewußtsein an dieselbe, und ist immer ein individuelles Gebot für Einzelne. Nun kann kein Einzelner das Gesetz einführen; denn es ist Eins für Alle. Alle müssen ihre natürliche Freiheit beschränken, falls Keiner die Freiheit des Andern stören soll; Alle in Einem Schlage: Alle auf die gegebene, genau bestimmte, einzig rechtliche Weise. Wie sollte das Gesetz jemals auf diese Weise im gemeinsamen Bewußtsein Aller durchbrechen?

Es läßt sich sonach gar nicht einsehen, wer das Gesetz ausführen solle. — Lassen Sie es uns noch anders betrachten. Wir haben es hier zu thun mit einer Kraft. Diese kann eine zwiefache sein. Sie ist entweder Naturkraft, d. i. eine solche, die überhaupt ist nur unter ihrem Gesetze, nur unter ihm handelt; (die durch und durch gesetzmäßig ist, ihr Sein und ihre Gesetzmäßigkeit sind Eins:) oder sie ist eine freie Kraft, d. i. eine Kraft, die an sich gesetzlos, und nur durch sich selbst unter dem Gesetze ist: durch sich selbst, d. i. mit Bewußtsein, also deren Gesetze Gesetze unmittelbaren Bewußtseins sind. Nun haben wir hier ein Gesetz: was der Eine kann, das solle der Andre auch können. Dies ist kein Naturgesetz; darum ein Gesetz an die Freiheit; aber es ist nicht ein Gesetz an die Freiheit Einzelner, sondern Aller. Wie nun diese das Gesetz zugleich einsehen und befolgen sollen, scheint unbegreiflich. Es scheint dies auf eine Vereinigung der Natur und der Freiheit im Fortgange der Geschichte und Bildung schließen zu lassen; kurz, das Mittelglied zwischen beiden zu sein. Wir wollen indessen jetzt die Frage liegen lassen. (Es werden zum Schlusse sich noch interessante Bemerkungen darüber anstellen lassen). Es ist aber nothwendig,

daß man es wisse. Die Verkennung dieses Satzes hat der Rechtslehre bedeutenden Nachtheil gebracht. Wir werden auf die Spuren davon stoßen.

Also diese Frage noch liegen gelassen, und nur das Resultat fest gehalten: die Rechtslehre ist kein Theil der Naturlehre, (dafür ist sie auch nie gehalten worden. Eine Verwirrung jedoch sogleich)! Sie ist aber auch ferner kein Theil der Sittenlehre, kein praktisches Gesetz. Damit ist sie verwechselt worden bis auf mich; man hat deshalb sie gegründet auf die bekannten Grundsätze: neminem laede, suum cuique tribue, quod tibi fieri non vis, alteri non feceris, die Maxime des Willens, Princip einer allgemeinen Gesetzgebung sein zu können. Besonders hat man sich seit Kant wieder geplagt. (Meine Rechtslehre war früher, denn die Kantische »zum ewigen Frieden.« Seine eigene Rechtslehre ist eine gute Einleitung, übrigens alte Hefte ohne Klarheit). Die Rechtslehre ist kein Kapitel aus der Sittenlehre. Es ist wahr, du sollst das Recht wollen, du sollst von deiner Seite es nicht verletzen, gerecht sein. Aber was heißt das? Zum Theil, du sollst Keinen an Leib und Leben angreifen. Aber wie verhält es sich denn in deiner eigenen Wirkungssphäre? Soll man nur dulden, weichen, nachgeben, wie Einige es genommen haben? Dadurch entsteht eben Unrecht. Also in dieser Annahme ist 1) Einseitigkeit und Einmischungen sittlicher Principien; 2) ist dadurch eine wichtige und bedeutende Form des Wissens ganz übergangen, und das Urtheil in den, den Menschen so nahe liegenden Gegenständen verwirrt.

Man hat auch gesprochen von einem Naturrechte; es entgegensetzend dem durch faktische Uebereinkunft, Vertrag, oder auch durch willkührliche Gewalt des Gesetzgebers festgesetzten Rechte, oder dem geschriebenen Gesetze: haec lex nata, non scripta. Es ist darin eine Fülle von Irrthümern. 1) Naturrecht, d. i. Vernunftrecht, und so sollte es heißen. Aber alles Recht gründet sich auf einen Begriff a priori, einen Gedanken, schlechthin; es ist ein intelligibles; das Wissen selbst ist Grund, und lex nata wären angeborene Ideen. 2) Ist auch die Unterscheidung falsch, als gründe sich Einiges darauf, Einiges auf Ueber-

einkunft. — Worauf gründet sich denn die Uebereinkunft selbst? Das vertragene und geschriebene Recht ist niemals Recht, wenn es sich nicht auf Vernunft gründet. Alles Recht ist reines Vernunftrecht. 3) Man versteht auch wohl Natur noch anders, indem man sagt, das natürliche Gefühl leite bis zu einem gewissen Beisammenstehen, dieses aber halte zu gewissen Zeiten nicht mehr vor; da trete denn der künstliche Staat ein, und sein Recht. Ist wahr, und hat sich gezeigt im alten Germanien. Hobbes widerspricht auch dem natürlichen Gefühl, behauptend bellum omnium contra omnes; und nur durch Gewalt und Zwang komme es zu einem gegenseitigen Rechte. Auch dies hat sich so gemacht. Man sehe nur die Südsee-Insulaner. Aber was wollen sie denn damit sagen? Was geht denn dieses Ganze den Begriff an und die wissenschaftliche Untersuchung? Dies ist eben die oben liegen gelassene historische Nebenfrage. Wir dagegen haben es zu thun mit einer scharfen Analyse des Begriffs. In dieser zeigt sich nun: durch die bloße Natur, im obigen Sinne, ohne Kunst und freien Willen, ohne Vertrag, kommt nie ein rechtlicher Zustand herbei. Das Rechtsgesetz sagt aus, daß der Vertrag geschlossen werden solle, und nur, wo dieser Vertrag Statt findet, ist seine Form realisirt. Ein Naturrecht, in dem Sinne eines rechtlichen Zustandes ausser dem Staate, giebt es nicht. Alles Recht ist Staatsrecht. Auch diesen Punkt über allen Zweifel erhoben zu haben, ist ein Eigenthümliches unserer Bearbeitung.

Kurz, die Rechtslehre ist eine Analyse des Rechtsbegriffs a priori, als eines Soll; also wir haben es zu thun mit dem Inhalt dieses Soll, ohne ausmachen zu wollen, wer solle.

Die Form, in welcher das Gesetz eintritt, bleibt im Soll, falls auch keine Freiheit sich findet, an welche dieses Soll sich richtet. Das stehe Ihnen fest. Das Rechtsgesetz ist ein absolutes Vernunftgesetz, zufolge dessen ein Rechtszustand sein soll.

Die erste Frage, die wir zu beantworten haben, ist die: Giebt es nun einen solchen apriorischen Begriff im Systeme des Wissens, d. h. 1) nicht, haben Alle diesen Begriff in vollendeter Klarheit? Haben denn Alle den Begriff der Schwerkraft

oder irgend eines andern Gesetzes im klaren Bewußtsein, und ist derselbe nicht dessen ungeachtet? Eine andre Frage, die uns aber auch nichts verschlägt, ist die, ob er sich äussere? Allerdings, schon bei Kindern in starken Ausbrüchen, man wird bei ihnen weit mehr Unwille finden über Rechtsverletzung, als über die des Vortheils. Er übt allerdings eine natürliche und unsichtbare Gewalt aus. —

Sondern 2) wer zu Ende denkt, muß der ihn denken? Dies wäre nun eigentlich durch eine Deduktion auszumitteln, die in die W.=L. gehört, und die die Rechtslehre jener mit Recht überläßt. Denn jede besondere Wissenschaft geht aus von ihrem Grundgesetze, als einem Faktum, so die Mechanik von dem Gegebenen der Schwerkraft. Wo dieser Grund wieder begründet wird, ist eine andre Wissenschaft (für alle W.=L.). Mit Recht darum, und um der Reinheit der Wissenschaft willen, überheben wir uns dieser Deduktion an gegenwärtiger Stelle.

In einer Nebenbemerkung wollen wir jedoch den Ort derselben anzeigen, also eine Erörterung des Begriffs geben.

1) Das Rechtsgesetz beruht auf dem Faktum, daß mehrere freie Wesen in einer gemeinschaftlichen, die Wirksamkeit Aller fortpflanzenden Sphäre stehen. (Nur auf diesem. So wie diese Bedingung nicht gesetzt wird, fällt der Begriff weg. Z. B. wo die Menschen keine solche gemeinschaftliche Sphäre haben, da kann Jeder seinem eigenen Verstande und seinem eigenen Willen folgen).

Woher nun aber diese gemeinschaftliche Sphäre? Das Wissen soll sich begreifen als das und das (als Erscheinung Gottes); es ist darum für sich ein Sich, Ich.

Soll es sich begreifen, so muß es sich begreifen als Eins; wie es in der That Eins ist.

Aber es muß selbst wieder begreifen sein Begreifen dieser Einheit. Es muß diese begreifen als ein Zusammenfassen der Einheit aus der Mannigfaltigkeit. Das Wissen muß darum vor dem Sichbegreifen als Eins und als Bedingung dieses Begreifens sich vorfinden als ein Mannigfaltiges von Ichen. Dieses Finden muß vollendet sein, wenn es sich begreifen soll als Eins,

also das Wissen muß sich finden als eine geschlossene Welt, als ein System von Ichen. — Alles dieses liegt in der Selbstanschauung und dem Selbstbegriffe des Wissens von sich.

Diese Iche müssen angeschaut werden als wirkend in einer gemeinschaftlichen Wirkungssphäre. Beweis. Denn an sie, als Individuen, richtet sich das sittliche Gebot, das Bild Gottes zu realisiren. Das Gebot an Jeden aber ist nur ein Theil des Einen Bildes, das Alle mit gemeinschaftlicher Kraft hervorbringen sollen; das Eine Bild hängt zusammen in Allen anschaubar, und ist nur zum Theil von Jedem hervorzubringen. Alle haben darum nothwendig ein gemeinschaftliches Objekt und Sphäre dieses Bildens des einen Bildes durch gemeinschaftliche Kraft.

Zweite Bedingung des Rechtsbegriffs (eigentlich Folgerung). In dieser gemeinschaftlichen Sphäre kann nun die Freiheit des Einen die des Andern stören. Nur dieser Störung soll das Rechtsgesetz abhelfen. Giebt es keine Möglichkeit der Störung, so giebt es keinen Rechtsbegriff. Ich sage: aufgestelltermaßen ist Störung und Eingriff der Freiheit des Einen in die des Andern gar nicht denkbar. — Jedes Freiheit geht darin auf, seinen Theil des Einen Bildes Gottes aufzustellen. Da diese Einheit ist eine organische Einheit, aus den Geboten an alle Individuen; so können diese Gebote sich nie widersprechen, oder einen Widerstreit begründen. Was dem Einen geboten ist, ist es dem Andern nicht, und umgekehrt, was diesem geboten ist, ist es jenem nicht. Thut nun Jeder nur das ihm Gebotene, so greift Aller Freiheit in einander. Es ist hier keine Störung, und es bedarf darum keines Gesetzes, die Störung aufzuheben, die ganze Gemeine vernünftiger Wesen unter dem Sittengesetze gedacht, hat sie den Einen Willen.

Thesis. In reiner Vernunft ist ein Rechtsgesetz nicht möglich.

Antithesis. Aber das Sittengesetz kann an das Individuum sich wenden, erst nachdem die Freiheit desselben entwickelt ist. Die Welt der Individuen muß darum frei sein, und frei handeln, um zur Möglichkeit, vom Sittengesetze ergriffen zu werden, sich erst zu bilden. In dieser Lage stehen sie nicht unter

dem Sittengesetze, und da kann sich ihre Freiheit stören. Soll sie sich nun nicht stören, so bedarf es in dieser Lage des Rechtsgesetzes.

Synthesis. Das Rechtsgesetz findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht, und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben. Die allgemeine — (die allgemeine, sage ich; daß das Besondre nicht hilft, wird sich zeigen) — Herrschaft des Sittengesetzes beginnt das Erstere.

Also die Bedingungen des Rechtsgesetzes sind 1) Mehrheit vernünftiger Wesen. 2) Gemeinschaftlichkeit der Sphäre, und so absolute Möglichkeit der Störung, und 3) daß diese Störung nicht durch ein andres und höheres Gesetz aufgehoben sei.

Diese Prämissen gesetzt: daß nämlich mehrere freie Wesen sind, deren Freiheit in einer gemeinschaftlichen Wirkungssphäre sich stören kann; so folgt das Rechtsgesetz durch den bloßen Satz des Widerspruchs für Jeden, der jenen Begriff denkt. Es ist hier der Ort, es nochmals mit Klarheit zu construiren. Alle die gesetzten Iche sind frei substantialiter, und nicht anders denn frei; sie sind in alle Unendlichkeit hin in allen Bedingungen ihres Lebens als freie zu denken. Dieses kommt Allen auf dieselbe Weise zu. Ihre Freiheit soll darum in dem synthetischen Denken Aller zusammen, und neben einander gedacht werden. Keines Freiheit soll darum in diesem synthetischen Begriffe die Freiheit des Andern aufheben, etwa so, daß Einer frei wäre, und durch seine Freiheit die des Andern beschränkte u. s. f. So soll es nicht sein, sondern so viele auch hinzugesetzt werden, so soll doch durch keinen der hinzugesetzten die Freiheit irgend eines der vorhergesetzten aufgehoben werden.

Also Rechtsbegriff heißt die Denknothwendigkeit Aller als frei in der synthetischen Einheit des Begriffs Aller. Das Gegentheil wäre ein Widerspruch, d. i. eine Zurücknahme des Gesetzten, und als frei Gesetzten im Gedanken. (Machen Sie sich dieses recht klar. Der Begriff ist leicht: es wäre nicht gut, wenn wir an dem bloß formal Logischen scheiterten. In der Zukunft ist es von großer Bedeutung für die helle Einsicht, die

wir beabsichtigen). Eine solche Zurücknahme wäre ein Widerspruch, weil in dem Begriffe der Freiheit, wie schon oben bemerkt wurde, in einer Zeit alle mögliche Zeit umfaßt ist. Zurücknehmen in einer künftigen Zeit, widerspricht daher dem ersten Setzen. Zusammenfassen in einem Gedanken die Freiheit Mehrerer heißt, alle ihre Zukunft umfassen: weil Freiheit die Zukunft setzt. In dieser Zukunft nun wird der Freiheit ein Soll, ein Postulat: weil das Gegentheil durch die Freiheit Einzelner selbst natürlicher Weise möglich ist.

Also der Rechtsbegriff wird gefordert durch die logische Consequenz und Wahrheit des Denkens. Mehr nicht, und mehr als dieses Einfache ist er auch nicht.

(Die Form kann nicht nachgeben, aber die Quantität muß nachgeben; dies ist sodann zu betrachten, und dadurch die Analyse zu führen).

Alle sollen frei sein, und Keiner die Freiheit des Andern stören. Inwiefern nun das natürliche oder vernünftige Dasein schon die Gränzen der Freiheit eines Jeden bestimmt hat, werden durch das Rechtsgesetz diese Gränzen bloß sanctionirt, und zum Gesetze gemacht auf alle Zukunft. Jeder besitzt seinen Körper, den niemals ein Anderer mit dem seinigen verwechseln wird, als freies Werkzeug seines Willens. Daß er nun durch keine fremde Einwirkung gehindert werde, freier Herr seines Körpers in aller Weise zu sein, auf alle Zukunft hin, liegt im Rechtsgesetze. Dieses erhält bloß, und giebt unbedingte Fortdauer der Naturverfügung. Keiner soll dem Andern an seinen Leib kommen, ihn hindern oder schaden. Kurz, keine unmittelbare gewaltthätige Berührung von irgend einer Weise gegen irgend Jemand soll sein nach dem Rechtsgesetze.

Wo aber die Natur die Menschen nicht also geschieden hat in der Sinnenwelt, als der fortpflanzenden Sphäre ihrer Wirksamkeit, wie soll da die mittelbare Störung vermieden werden? Antwort: durch Kunst. Es müssen getrennte Sphären errichtet und Jeder an eine solche besondere gewiesen werden, der alle Uebrigen

sich enthielten. So wie es auf dem Boden des Sittengesetzes heißt: was der Eine soll, soll durchaus kein Andrer; so heißt es hier: was der Eine darf, darf durchaus kein Andrer. Jeder müßte ausschließlich und eigenthümlich seine Gränzen haben, innerhalb welcher alle Andern ihn ungestört lassen sollen; eine Sphäre seines Handelns, welches man Eigenthum nennt. (Dies ist der Grundbegriff, der Sie gleich beim Eintritt vor einer Fülle von Irrthümern, die über diesen Begriff in Theorie und Leben sich eingeschlichen haben, bewahrt).

Dieses Eigenthum ist geschieden durch freie Kunst, weil die Natur nicht geschieden hat. Das Eigenthum des Körpers muß durch das Rechtsgesetz bloß gesichert werden, da es schon eine Verfügung der Natur ist, das Eigenthum der Sphäre dagegen muß befohlen werden, als Bedingung des erstern.

Wenn wir irgend ein Wesen denken, welches die Gemeinschaft mehrerer freier Wesen denkt, so muß es einsehen, daß es so sein soll, falls die Freiheit Aller bestehen soll: wo aber dieses nicht so wäre, da würde Gewalt herrschen, und die größere Stärke würde entscheiden.

Dies Aufgestellte war jedoch der bloße leere Gedanke, ein Bild. Der Rechtsbegriff soll aber kein leerer Gedanke bleiben, sondern verlangt seine Realisation. Wie könnte nun der Rechtsbegriff realisirt werden? Ich sage: wenn der Rechtsbegriff Gesetz des Willens Aller würde.

1) Ich sage, des Willens Aller, die neben einander frei sein sollen. Denn wir haben schon gesehen, daß die Beschränkung der Einzelnen Nichts hilft, sondern schlechthin Alle sich in ihrer Gränze einschließen müssen, wenn die Freiheit Aller, als das gemeinschaftliche Resultat, hervorgehen soll.

2) Der Rechtsbegriff soll ein Gesetz des Willens Aller sein. Ein Gesetz, d. h. daß es schlechthin unmöglich wäre, daß Einer Andre verletzen wollte in der ihnen zugetheilten Sphäre des freien Wirkens. Er kann ihn verletzen; das hat die Natur ihm frei gelassen. Die Sterne in ihren Bahnen können nicht in einander eingreifen und ihren Lauf beschränken; so aber nicht das freie Wesen. Es ist eben nicht Naturgesetz. Wo liegt ihm denn

nun das Können? Da liegt es ihm, weil er wollen kann. Was darum müßte man ihm binden, da die Kraft ihm nicht gebunden ist? Den Willen. Es müßte durch ein dem mechanischen gleiches Gesetz, das dem Willen geböte, unmöglich sein, daß Einer die Rechtsverletzung wollte.

Es ist wichtig, daß Sie hier im Einfachen einsehen, daß grade dieses gefordert werde durch die Gültigkeit des Rechtsbegriffes. Es wird späterhin daraus gefolgert, und zwar nicht etwas Bekanntes, oder bis jetzt klar Eingesehenes.

3) Der Rechtsbegriff, er allein und nichts Anderes, wäre das den Willen Bewegende: lediglich um des Rechts willen, und von Rechts wegen soll gewollt werden. Nicht Liebe, Gunst, Mitleiden, Sittlichkeit, (denn deren Erscheinung wird ja gar nicht vorausgesetzt, und muß sorgfältig abgehalten werden); — Begriffe von Nutzen und allgemeinem Wohl, noch weniger Gewalt und dergl., sondern durchaus und lediglich der Rechtsbegriff soll den Willen bestimmen; von ihm allein ist die Rede, und alles Andre muß sorgfältig abgehalten werden.

4) Warum wir hierüber so strenge halten, zeigt sich sogleich durch eine wichtige Folgerung.

a) Um des Rechts willen, und aus keinem andern Grunde ist in dem gedachten Zustande der Dinge unter der Herrschaft des Rechtes die Freiheit eines Jeden unverletzlich: die ganze Freiheit, die von der Natur gegebene persönliche sowohl, als die bestimmte Sphäre des ungehinderten Wirkens.

Was Jeder unter dieser Herrschaft an Freiheit hat, ist ihm gegeben nicht durch die Natur, welche ihn bloß gesetzt, ihren Schutz aber dadurch, daß sie Allen die Macht gegeben hat, Freiheit zu verletzen, zurückgenommen hat; sondern er hat sie durch das Recht, und eben nur als sein Recht.

b) Aber der Rechtsbegriff ist ein solcher, der von Allen gedacht werden muß, die darunter begriffen sein wollen, und Antheil an ihm haben. Nur inwiefern Alle sich ihm unterwerfen um des Rechts willen, ist ein Rechtszustand; denn dieser ist ein Zustand nicht der Einzelnen, sondern Aller. Wer sich darum demselben nicht unterwirft, gehört nicht unter diese Alle und hat darum

kein Recht, und da in diesem Zustande Aller sein Anspruch auf Freiheit ohne Ausnahme sich nur auf das Recht gründen kann, keinen Anspruch auf Freiheit.

Anspruch auf Freiheit hat er nur dadurch, daß er in dem Rechte begriffen wäre: aber er ist in dem Rechte begriffen, nur inwiefern er selbst alle Andren darin begreift. Recht ist nur, inwiefern der Wille Aller demselben unterworfen ist. Wer den Willen nicht unterwirft, der ist nicht in dem: Alle, und wird nicht unter diesen begriffen.

Also: das Recht jedes Einzelnen ist dadurch bedingt, daß er die Rechte aller Uebrigen anerkennt, und ausser dieser Bedingung hat Niemand ein Recht.

Anmerkung.

Hier zeigt sich nun die Wichtigkeit für wissenschaftliche, d. i. klare und bestimmte Ansicht, daß das Rechtsgesetz vom Sittengesetze getrennt werde.

Es erkennt Einer das Recht nicht an. Soll ich ihn denn nun deshalb ohne Schonung als einen durchaus Rechtlosen, als ein Ding, behandeln? Wer fragt so? Vielleicht ein sittliches Wesen. Er ist ja denn doch ein Werkzeug des Sittengesetzes; jetzt freilich ist er roh, aber er kann sich bilden; trage ihn, erziehe ihn. — Alles dieses wird er sagen nach sittlichen Principien, und das werden wir auch sagen in der Sittenlehre. Da ist das Gesetz an mich allein gerichtet, und ist unbedingt. Aber so nicht das Rechtsgesetz, sondern dies ist an Alle gerichtet, und die Unterwerfung des Einzelnen ist bedingt durch die Aller, und jedes Einzelnen. Fällt die Bedingung weg, so fällt auch das Bedingte weg. So verhält es sich mit dem Rechte. Wenn ich jenes thue, ihn trage und erziehe, so thue ich es meiner Pflicht, nicht aber seines Rechtes wegen, und davon war jetzt die Rede. (Widersprechen sich denn also Sittengesetz und Rechtsgesetz? Das letztere ignorirt das erstere, das erstere dagegen hebt das letztere auf. Wie der Staat, der neben seiner Rechtlichkeit zugleich sittlich ist, die beiderseitigen Ansprüche zu vereinigen habe, werden wir sehen.

Das Rechtsgesetz verbindet Alle, und die Einzelnen verbin-

det es nur, inwiefern es Alle verbunden hat. Wer nicht unter die Alle gehört, durch den ist kein Einzelner verbunden.

Folgerungen.

1) Die Rechtsverfassung umfaßt eine bestimmte und geschlossene Gemeine von Individuen, welche als umfaßte allen mittelbar oder unmittelbar bekannt sein müssen, indem nur sie die in dieser Verfassung Berechtigten sind.

2) Ein Recht überhaupt wird nur durch Uebernehmung der Verbindlichkeit erlangt, die Rechte der Andern zu schauen, und zwar lediglich bei denen, welchen man sich auf diese Weise verbindet. Kein Recht darum ohne Verbindlichkeit, und umgekehrt; denn eben dadurch, daß man sich verbindet, beweist man sich als dem Rechtsbegriffe unterworfen, welches die Bedingung ist, unter der man Recht hat. So weit gegen die Personen die Verbindlichkeit sich erstreckt, so weit erstreckt sich auch das Recht. Man hat Rechte, so weit man Rechte zugesteht.

Resultat des Aufgefundenen.

1) Das Rechtsgesetz umfaßt nothwendig eine Allheit.

2) In diese Allheit gehört nur der Einzelne, der selbst seinen Willen dem Rechtsgesetze unterworfen hat.

Die formale Bedingung des Rechtes auf bestimmte Andre ist, daß man die Rechte dieser bestimmten Andern anerkenne, und sich ihnen, als einem Gesetze, unterwerfe: dadurch werden auch sie seinem Rechte unterworfen.

Fortsetzung der Analyse.

Was heißt das: es unterwerfen sich Alle den Rechten Aller, als einem Gesetze?

Es liegt darin Zweierlei: 1) Der ursprüngliche Streit der Freiheit muß geschieden werden, die Freiheit Aller muß innerhalb der Wirkung der Freiheit so bestimmt werden, daß die Freiheit Keines mit der des Andern in Streit kommt. Es muß darum Jedem seine eigenthümliche Wirkungssphäre angewiesen werden,

oder sein Eigenthum. Jeder Einzelne erhält dieses sein Eigenthum zum Recht, als schlechthin von allen Uebrigen nicht zu berührendes, dadurch daß er das Recht aller Uebrigen anerkennt. Wem er sich verbunden hat, der ist ihm verbunden. Ausserdem, und über diese Sphäre hinaus giebt es kein Eigenthumsrecht.

Wie soll nun diese Scheidung realisirt werden? Da die Natur sie nicht gemacht hat, durch Uebereinkunft, durch Vereinigung des Willens Aller, daß jeder Einzelne dies oder das zum Eigenthum besitzen solle. Was das Erste wäre.

Nun soll diese Uebereinkunft geschehen nicht zufolge irgend eines andern Motivs, der Gewalt, der Klugheit, der Sittlichkeit, des Nutzens; sondern: lediglich zufolge des Rechts, oder des Begriffs der Freiheit Aller. Alle haben denselben Rechtsanspruch. Nun mag in jener Uebereinkunft etwas Willkührliches sein. Es fragt sich darum, in wie weit diese Willkühr sich erstrecken, in wie weit sie aber durch das Rechtsgesetz beschränkt werden soll?

Zur Verdeutlichung. Uebereinkunft ist soviel als Vertrag, also hier müßte ein Eigenthumsvertrag geschlossen werden. Einen solchen verlangt das Recht überhaupt. Nun könnte es sein, daß er geschlossen werde, und dadurch wäre der Form des Rechts überhaupt ein Genüge gethan. Wenn aber, wie wir so eben zu verstehen gaben, die Rechtsforderung nicht etwa nur ginge auf die Form, daß ein solcher Vertrag überhaupt geschlossen werde, sondern auch auf einen gewissen Inhalt desselben, auf ein Wie; so könnte, obwohl die erste Bedingung erfüllt wäre, die zweite dennoch nicht erfüllt sein. Es ist ein Eigenthumsvertrag geschlossen, und das ist dem Rechte gemäß; aber er ist nicht geschlossen so, wie er dem Rechte gemäß ist, und so ist denn das Recht durch ihn nicht realisirt.

Wir haben darum allerdings zu untersuchen, ob das Rechtsgesetz den Inhalt des Eigenthumsvertrages, zufrieden, daß er nur überhaupt sei, der Willkühr und dem Ungefähr blosstelle, oder über ihn Etwas postulire, und im Bejahungsfalle, was?

Sie sehen, wo die Untersuchung hinfällt. Man denke sich, — (wie man hypothetisch ja wohl kann); wie es bei der Abschlie-

ßung eines solchen Vertrages wirklich zugehen möge (diese Untersuchung habe ich dermalen ganz von mir abgeschoben): so treten diese, die den Vertrag schließen wollen, ohne Zweifel schon mit Besitzthum (nicht Eigenthum, denn das Besitzthum wird Eigenthum erst im Rechtszustande) hinzu. Ist nun der Eigenthumsvertrag lediglich ein formaler; (Jeder wird in seinem Besitzthume bleiben wollen, und der Vertrag wird ihm nicht schädlich sein sollen): so fügt er bloß die fehlende Form des Rechts und des Eigenthumes seinem Besitzthume hinzu, und der Inhalt des Vertrages wird heißen: jeder soll behalten als Recht, was er jetzt hat. Wer jetzt viel besitze, dem soll dies Viele als sein Recht bleiben; wer aber Nichts besitzt, der soll auch in alle Ewigkeit Nichts bekommen. — Ganz anders dagegen ist es, wenn der Eigenthumsvertrag einen rechtlichen Inhalt mit sich bringt. Da könnte der Titel des Besitzes einer Kritik unterworfen und gefragt werden, nicht, was besitzest du? sondern, was besitzest du mit Recht? und eine neue Theilung beginnen.

Die bisherigen Rechtslehren sind sehr weit entfernt gewesen, in diese Untersuchung hineinzugehen, sondern sie haben immer nur aus der ersten Voraussetzung heraus philosophirt (oft beschönigend, und sophistisirend, und einen Rechtstitel erschleichend). Wir werden auch hier redlich verfahren. So gefährlich sind auch die Folgen nicht, besonders in unseren Zeiten, die haben eine Alles gleich machende Kraft. Man kann jetzt vieles hören, weil man Nichts mehr zu fürchten hat.

Unsere nächste Beschäftigung wird also die **Untersuchung über den Eigenthumsvertrag** sein.

Die persönliche Freiheit des Menschen ist dem Inhalte nach nicht ein Gegenstand des Vertragens. Darüber hat die Natur uns geschieden. Aber, wohl gemerkt, und dadurch, daß der Einzelne den Rechtsvertrag überhaupt, und zuvörderst den Eigenthumsvertrag abschließt, erhält er jene persönliche Freiheit als **Recht**, Andern sich verbindend, indem er nur durch diese Aeusserung seines Willens in ein Rechtssystem tritt. Er hat sie darum in der Rechtsform lediglich durch den Vertrag (ohne diesen Vertrag mag seine persönliche Freiheit schonen, wer da will, etwa

aus Pflicht; von Rechts wegen ist Keiner dazu verbunden). Obwohl darum eine Lehre von der Freiheit des Menschen überhaupt und nach allen Seiten hin, in die Anthropologie gehören würde, und nicht in die Rechtslehre, so gehört doch die Lehre von den persönlichen Rechten des Menschen als solchen, inwiefern dadurch Andere verbunden werden, allerdings in die Rechtslehre, und auf ihr muß das, was als Gesetz hierüber in einer rechtlichen Verfassung sein soll, beruhen, und daraus abgeleitet werden. Sie darf darum nicht fehlen, und um so mehr ist ihr in derselben der Platz angewiesen, da durch sie eben der Inhalt des Eigenthumsvertrages bestimmt wird, und sie demselben als Prämisse dient. Darum müssen wir sie eben als solche, als Prämisse des Eigenthumsvertrages betrachten, und reden: Von den persönlichen Rechten des Menschen, als Basis des Eigenthumsvertrages. Um so größere Schuld der Rechtslehren ist es, daß sie jene Untersuchung verabsäumten, da sie das Kapitel vom persönlichen Rechte allerdings haben, und zur Ungebühr — (weil sie es als ein Kapitel aus der Moral ansehen,) es ausdehnen, wo sie denn wohl die Verkettung desselben mit dem Eigenthumsvertrage hätten sichten sollen.

Dies wäre sonach der Eine Haupttheil der Rechtslehre, d. i. des als geltend vorausgesetzten Rechtsbegriffes, und was damit zusammen hängt.

I. Dadurch, daß Alle die gemeinschaftliche Wirkungssphäre theilen, und sich gegenseitig versprechen, keiner den Anderen darin zu stören, entsteht noch kein rechtlicher Zustand. Sie erklären zwar ihren Willen als einen rechtlichen durch ein Zeichen; aber es sind dabei zwei Zweifel: 1) ob die Erklärung mit der Wahrheit übereinstimme, und nicht Einer den Andern nur zutraulich machen wolle, um die Sicheren mit desto größerem Vortheil zu überfallen. 2) Sodann, auch dieses abgerechnet; der Wille ist wandelbar: jetzt ist es vielleicht sein Ernst, aber späterhin kann es ihn gereuen; die bloße Erklärung, daß er sich dem Rechte der Anderen unterwerfe, giebt darum kein Recht, denn sie führt überhaupt den Rechtszustand nicht ein.

Ueberlegen Sie die Sache also: So wie die Freiheit, da-

durch, daß sie in einem Momente gesetzt ist, von diesem Momente aus gesetzt wird für alle Zeit; eben so wird das Recht, welches nichts weiter ist, denn eine weitere Bestimmung der Freiheit, für alle Zeit gesetzt, wenn es einmal gesetzt ist. Was jetzt mir zukommt, zu irgend einer Zeit mir aber genommen werden kann, ist nur zufälliger Besitz: nicht aber ist es mein Recht; in diesem liegt, daß es mir zu keiner Zeit genommen werden könne. Das Recht führt bei sich eine ewige Integrität.

Dazu bedarf es nun, daß der im Eigenthumsvertrage erklärte Wille Aller gesetzt werde als ernstlich gemeint, und als unveränderlich, nach einem Gesetze, nach einer absoluten Nothwendigkeit, d. h. es sei unmöglich, daß irgend Einer einen andern, wenigstens thätigen Willen habe (was er im Herzen wünscht, geht das Recht Nichts an): als denjenigen, den er erklärt hat, und daß es eben so unmöglich sei, diesen Willen zu ändern: (dies ist das Haupterforderniß, wie schon oben auseinander gesetzt wurde, hier aber ex professo gezeigt wird, um die Prämissen der künftigen Schlüsse dadurch zu befestigen).

Eine absolute Nothwendigkeit, sage ich, und zwar eine Naturnothwendigkeit, ein Naturprincip, also eine Macht, ist durch die Realisation des Rechts gesetzt. Es läßt sich nun zwar nicht begreifen, wie dieselbe in den inneren Willen des Menschen eingreifen könne, der ja bei jedem Individuo schlechthin frei ist. Es ist ja aber auch nur von dem, thätige Causalität in der Sinnenwelt habenden Willen die Rede. Jene Macht müßte darum schlechthin jeden gesetzwidrigen Willen am Ausbruche, an der Causalität verhindern, und nur dem rechtsgemäßen Freiheit lassen. So würde das Recht Aller, durch ein der mechanischen Naturnothwendigkeit gleiches Gesetz, gesichert sein. Wie Keines Causalität gegen das Naturgesetz handeln kann, so Keines Wille gegen das Rechtsgesetz.

Idee dieser Macht. Sie ist durch das Wollen des Rechts (d. i. des bestimmten in dieser Gesellschaft abgeschlossenen Eigenthumsvertrages) und durch das absolute Nichtwollen des Unrechts in Bewegung gesetzt: das Recht, und dieses allein, ist der Inhalt ihres Willens.

Sodann: sie muß größer sein, als jede andere Macht in dieser Gesellschaft, und durchaus übermächtig. Wenn Alle, Einen ausgenommen, einig werden, über den Einen herzufallen; so muß jene Macht die Unterdrückung verhindern können. Sie muß nie wollen, oder sich regen; ausser wenn das Recht verletzt werden soll. Dann aber muß sie sogleich sich regen, und Nichts muß ihr widerstehen können.

Folgerung.

Nur inwiefern eine solche Macht errichtet ist, und Jeder, der zur Verbindung aufgefordert ist, klar einsieht, daß gerade eine solche errichtet ist, kann sich derselbe verbinden. Denn er verbindet sich nur dem Rechte; das Recht aber ist ein ewiges und nothwendiges, diese Verbindung aber ist es nicht, und ist als solches nicht zu begreifen, ausser durch die beschriebene Macht.

Jetzt weiter:

Eine solche Macht ist nun durch die Natur nicht da; (wie sattsam gezeigt worden, denn auf die Abwesenheit derselben gründet sich ja der ganze Rechtsbegriff, in Absicht der Möglichkeit eines Widerstreites der Freiheit). Sie müßte darum errichtet werden durch Kunst, nach einem Zweckbegriffe.

Sie ist der Ausdruck des Rechtsbegriffes in einem kräftigen Willen. Wer sie darum errichtete, müßte sich als seinen Zweckbegriff denken das Recht, und die Einführung desselben in der Gesellschaft.

Diesen Begriff denkt, der Voraussetzung nach, und seine Ausführung will die verbundene Gemeinde: diese sonach müßte eine solche Macht errichten, so gewiß sie das Recht will, da dasselbe aufgezeigtermaßen nur durch eine solche Macht möglich ist.

Das Recht herrscht nur durch die beschriebene Macht.

Nun wollen Alle das Recht.

Also müssen Alle wollen diese Gemeinde, und müssen sie wirklich errichten; ausserdem wollen sie nicht das Recht, da sie seine unerläßliche Bedingung nicht wollen.

Es liegen darin eigentlich zwei Sätze, beide von Bedeutung: 1) nur durch eine das Recht wollende Gemeinde kann eine Macht des Rechts, oder nennen wir es sogleich, wie es heißt, eine

Staatsgewalt, rechtlich hervorgebracht werden. 2) Durch diese muß sie nothwendig, so gewiß sie das Recht will, hervorgebracht werden.

Ad 1. Nur durch eine, das Recht wollende Gemeinde kann eine Staatsgewalt rechtlich hervorgebracht werden. Dieses beruht auf dem Satze, daß nur eine solche Gemeinde das Recht, um des Rechts willen, wollen könne. Das Recht ist ein Gemeinbegriff, der nur durch gemeinschaftliche Einsicht Aller entsteht.

Man könnte sagen, (und ich bereite aus gutem Bedacht schon an dieser Stelle, wo der Einfachheit halber die Sache sich noch sehr klar machen läßt, darauf vor): auch der Einzelne kann das Recht wollen oder auch mehrere, schlechthin um des Rechts willen. Ich antworte, ja: nur nicht um seines Rechts willen. Denn wenn er zu der Einsicht des Rechtes gekommen ist, und die Gewalt hat, eine Rechtsmacht zu errichten; so hat er eben darum auch die Gewalt, nicht nur sein Recht zu schützen, sondern sogar ein Unterdrücker der Rechte Anderer zu sein. Daß er das nun nicht ist, geschieht aus sittlichen Gründen, die da höher liegen, denn das Recht. Um ihres Rechts willen können nur Alle in Vereinigung eine solche Macht wollen, weil Jeder sieht, daß er nur unter dieser Bedingung sicher ist. Der Antrieb des eigenen Rechts kann nur in der Vereinigung Statt finden. Wenn eine Obergewalt auf die erste Weise entsteht, durch einen natürlich Uebermächtigen, so wird immer, wenn auch die Materie des Rechts rein heraustritt, dennoch gegen die Form des Rechts gefehlt, indem Einige wider ihren Willen und ohne ihre Einsicht gezwungen werden, in den rechtlichen Zustand sich zu begeben. Sie werden genöthigt, nach dem Gesetze frei zu werden. Soll nun dieser Zwang nicht eintreten, so müssen eben Alle ohne Ausnahme das Recht, und um dessentwillen eine Staatsgewalt wollen. Der Sinn unserer Behauptung ist darum der: der Form des Rechts gemäß kann die Staatsgewalt nur durch Alle errichtet werden. Die Errichtung derselben durch Einen, oder mehrerer bedarf höherer, d. i. sittlicher Principien zu ihrer Erklärung, mit denen wir es hier nicht zu thun haben. Wenn Alle

nur durch das Recht verbunden sein sollen, können nur Alle diese Macht errichten, ausserdem sind Einige nur durch Zwang, Furcht, u. s. w. verbunden. Wie eben gesagt ist.

Alles, was in der gegenwärtigen Menschheit von Recht ist, ist auf die erste Weise zu Stande gekommen, gegen die Form des Rechts, und nicht auf die zweite. Dieses schadet aber dem Begriffe Nichts, und mag uns hinterher einen Maasstab der Beurtheilung der Wirklichkeit gegen die Forderung des Ideals des Rechts geben.

Ad 2. Durch eine solche Gemeinde, die das Recht will, muß eine solche Staatsgewalt nothwendig, so gewiß sie das Recht will, hervorgebracht werden. Dieser Satz ist an sich klar, und schon erwiesen; die Macht ist die Bedingung des Rechtes. Ich stelle ihn nur auf um einer wichtigen Folgerung willen.

Wodurch beweist nun ein Individuum seine Rechtlichkeit, und wird der Rechte überhaupt empfänglich? Wird ein Rechtssubjekt? Wir haben vorläufig gesagt: durch Abschließung des Eigenthumsvertrages. Aber die bloße Deklaration des Willens, die Freiheit der Andern anzuerkennen, sichert nicht das Recht. Es wird dazu erfordert, daß Jeder sich's unmöglich mache, einen anderen Willen zu haben, als den bei Abschließung des Eigenthumsvertrages erklärten. Diese Unmöglichkeit der Aenderung des Willens entsteht erst durch die Errichtung der Staatsgewalt. Also nicht durch Deklaration, daß man seinen Willen in Hinsicht der Freiheit der Uebrigen beschränken wolle, wird ein Rechtssubjekt; denn dieser Wille ist nicht unwandelbar, wenigstens müssen nicht Alle von seiner Unwandelbarkeit nothwendig überzeugt sein. Sodann, wenn einmal ein übermächtiger Wille besteht, der allein das Recht will, wird dieser wohl selbst die Declaration des Eigenthums übernehmen, und Jeden in seine Gränzen einsetzen. Also er wird ein Rechtssubjekt auch nicht durch die Unterwerfung unter diese Macht; denn wenn dieselbe nur mächtig genug ist, wie sie es sein soll; so wird sie ohne Zweifel Jeden durch sich selbst unterwerfen, und der freie Wille der Einzelnen wird dabei nicht gefragt werden; wohl aber wird Jeder gefragt werden in

dem **Beitrage** eines Jeden zur Errichtung einer solchen Macht. Dieser Beitrag ist der einzige unzweideutige Willensakt, daß er nur nach dem Rechte leben wolle, indem er die Vernichtung jeder Möglichkeit jedes andern Willens ist durch eigene Thätigkeit; die Selbstvernichtung der Möglichkeit eines ungerechten Willens, und die gänzliche Ausrottung desselben. Also:

Satz.

Nur durch seinen Beitrag zur Errichtung einer Staatsgewalt zeigt sich Jemand unwidersprechlich, als ein rechtliches Subjekt, und erhält Rechte, des Eigenthums sowohl, als seine persönlichen. Diese Leistung des Beitrages allein ist die Rechtszueignung. Ohne diese ist auf dem bloßen Gebiete der Rechtslehre Jedweder rechtlos.

Natürlich müssen Alle, die sich zum Rechte vereinigen, diesen Beitrag leisten, und indem Alle auf dieselbige Weise und aus dem gleichen Grunde das Recht wollen, ihn auf die gleiche Weise leisten. Die Staatsgewalt entsteht sonach durch einen Vertrag Aller, der nicht, so wie der Eigenthumsvertrag, ein Vertrag bloßer Unterlassung, sondern ein positiver Leistungsvertrag ist. Jeder verpfändet einen Theil seiner Freiheit, um den übrigen als ein Recht zu erhalten, und erhält diese seine Freiheit als Recht und durch jene Verpfändung. Also der Staatsbürgervertrag ist die eigentliche letzte und vollendete Bedingung der Rechtsfähigkeit.

Ausser dem Staate ist kein Recht. Niemand hat Recht, denn ein Staatsbürger; ein Staatsbürger aber ist nur der, der seinen Beitrag zur Errichtung der Staatsgewalt leistet. (Es giebt also kein Naturrecht, sondern nur ein Staatsrecht).

Wir hätten darum zu sprechen in einem zweiten Theile **von dem Staatsbürgervertrage.**

Es versteht sich, daß diesen beiden Untersuchungen vom Eigenthumsvertrage und vom Staatsbürgervertrage die über den **Vertrag** überhaupt und über dessen Verhältniß zum Rechte vorher gehen muß. (Die Lehre von den Verträgen und der Verbindlichkeit derselben auf dem Gebiete des Rechtes, oder eigentlich, die Quelle der Verbindlichkeit aus den Verträgen ist oft

streitig geworden, und es bedarf eines sehr bestimmten Aussprechens der Wissenschaft hierüber, wozu die Prämissen freilich in dem Bisherigen schon liegen).

Die Unterabtheilungen, besonders in der Lehre vom Staatsbürgervertrage, werden sich an Ort und Stelle ergeben.

Schlußanmerkung.

In dem letzteren Satze: Recht erhält Jemand nur dadurch, daß er die Staatsgewalt mit errichtet, und es giebt gar keinen bestimmten Rechtsgrund denn diesen; hat sich das Eigenthümliche unsrer, oder eigentlich der Wissenschaftslehre über das Recht scharf ausgesprochen, und es kommt darauf an, diese streng zu begründen.

Ueberlegen Sie Folgendes:

Recht ist Freiheit nach einem Gesetze. Wer ein Recht anspricht, erwartet dieses Recht nicht als Gunst, sondern als Schuldigkeit und Verbindlichkeit des Anderen, nach einem ihm, dem Anderen, gebietenden Gesetze, dessen er sich bewußt ist. Er beruft sich gegen ihn auf dieses, seinen Willen beschränkende Gesetz.

Giebt es ein solches Gesetz? Allerdings: das Sittengesetz: nach ihm soll Jeder die Freiheit der Uebrigen respectiren. Also dieses Gesetz giebt Allen das Recht, frei zu sein, weil es Allen die Verbindlichkeit auflegt, die Anderen frei zu lassen; hier ist darum Jeder ein Rechtssubjekt durch seine ihm absolut verliehene Freiheit, durch sein Sein als ein Freier.

Ist dies Gesetz auch bestimmt über die Gränze der Freiheit und des Rechts eines Jeden? In Absicht der Persönlichkeit, ja: aber man könnte sagen, in Absicht der Sphäre der Freiheit nicht; da bedarf es doch immer eines Vertrages, und ich habe wohl selbst ehemals so gesagt. Darauf ist die Antwort, die ich schon oben gegeben habe: das Sittengesetz kann sich in seinen Geboten an die Einzelnen und in seinen Aufgaben nicht widersprechen. Was dem Einen geboten ist, ist dem Andern gewiß niemals geboten. Steht darum Jeder lediglich unter dem Sittengebote, als sein Werkzeug; so treffen sie ohne ihren Bedacht und Willen,

und von selbst, nie auf einander. Wie durch ein unverbrüchliches Naturgesetz sind ihre Bahnen von einander geschieden.

Also: wenn das Sittengesetz gilt, bedarf es keines besonderen Rechtsgesetzes. Aber wie soll das Sittengesetz geltend werden? Lehnsatz, der in unsrer Theorie eine große Rolle spielen wird. — Das Sittengesetz wendet sich nur an den von allen äusseren Zwecken befreiten, gleichsam von der Natur müssigen, und von ihr losgesprochenen Willen. Die äussern Zwecke aber, die uns die Natur auflegt, als Bedingungen des höheren Zweckes, sind unsre Erhaltung, und unsre Sicherheit. Diese müssen darum erreicht sein, und allgemein erreicht sein, ehe das Sittengesetz allgemein erscheinen kann.

Es muß darum ein von der Sittlichkeit unabhängiges Mittel geben, um die Freiheit Aller, durch die die Sittlichkeit in ihnen als Erscheinung, und in der Reihe der Erscheinungen bedingt ist, zu sichern. Und diese Frage grade, nach dem von der Sittlichkeit unabhängigen Gesetze, war zu beantworten, die das Princip der Rechtslehre enthält.

Sie sehen darum, wo jene fehlten. Sie dachten nur überhaupt, daß ein Recht sein sollte; aber nicht, wie es werden sollte, wodurch es nach ihnen ward, nämlich die Sittlichkeit. Ihre Einsicht war nicht genetisch bis auf den Boden herab, darum nicht eigentlich wissenschaftlich. Das Recht liegt vor dem Rechte durch das Sittengesetz, als die Bedingung seiner Erscheinung.

Jetzt also hat sich uns aus durchgeführter Genesis der Satz ergeben: die Freiheit muß Allen gesichert sein als ein Recht, nach einem Gesetze: nach welchem Gesetze? Einem physischen. Wer darum das Recht will vor der Sittlichkeit, der will diese physische Gewalt, und nur dadurch, daß er sie thätig will, d. i. daß er zu ihrer Errichtung beiträgt, bestätigt er seinen erklärten Willen, daß er das Recht will. Aber nur wer selbst das Recht will hat Rechte. Nur dadurch darum bestätigt er sich als ein Rechtssubjekt.

Das Recht, als künstliche Anstalt, darum als Gegenstand einer wissenschaftlichen Construction, fällt nur ausserhalb des sittlichen Reiches. Innerhalb desselben giebt es sich von selbst, und

ist ein bloßes Accidens der sittlichen Erscheinung, worauf man im sittlichen Gebiete gar nicht weiter merkt, weil das Wesen der sittlichen Erscheinung ganz in etwas Anderem besteht.

Zweiter Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Vertrage überhaupt und von seiner Verbindlichkeit nach dem Rechtsgesetze.

(Als Einleitung in die beiden Hauptabschnitte vom Eigenthums- und Bürgerrechtsvertrage).

Auch hier werden wir genetisch zu Werke gehen.

Ist unter der Herrschaft des Sittengesetzes ein Vertrag möglich? Kann dort Einer um des Anderen willen etwas thun, und kann er ihm auch versprechen, Etwas zu thun, damit er in seinem eignen Handeln auf diese Unterstützung rechnen könne? Aus welchem Grunde könnte dies geschehen? Doch nur um Sittlichkeit überhaupt zu befördern, den Andern in diese Rücksicht fortzuhelfen, und aus keinem anderen; denn Alle sind nur durch das Sittengesetz belebt, und dessen Werkzeuge. Fällt der Grund weg, so fällt das Begründete weg. Kann er also, ohne Gefühl für die allgemeine Sittlichkeit, seiner, oder der des Anderen, es nicht mehr thun, kann er ohne diese Gefahr sein Versprechen nicht halten; so wird er es nothwendig nicht thun, denn dieses Gesetz, Jeder soll die Sittlichkeit befördern, gebietet allein. Auch wird der Andere sodann nicht begehren, daß er sein Versprechen halte, denn auch er will bloß die Herrschaft des Sittengesetzes. Auf diesem Gebiete thut überhaupt Keiner Etwas für den Andern, indem auch Keiner Etwas für sich thut. Die Individuen sind da gar nicht da, Alle sind nur für den gemeinsamen Zweck. Und da thut denn Jeder Alles für den Andern, was in

diesem gemeinschaftlichen Zwecke liegt, schlechthin und ohne Weiteres, ohne es besonders zu versprechen, oder sich dazu zu verbinden, und ohne einen Gegendienst zu verlangen. Weit entfernt darum, daß etwa der Vertrag nur auf dem Gebiete des Sittengesetzes gelte, giebt es da vielmehr gar keinen.

Das Wesen des Vertrages besteht darin, daß Jemand für den Anderen Etwas unterlasse oder thue (ich bediene mich hier noch der zunächst sich darbietenden Rede, tiefer unten werden wir auch darüber nachforschen) lediglich, damit dieser wieder für ihn Etwas unterlasse oder thue, daß darum Jeder nicht eigentlich für den Andern handelt, sondern für sich, und für den Andern nur handelt, weil er ausserdem nicht für sich handeln kann; also in der Unterlassung — um der Unterlassung willen, und der Leistung — um der Leistung willen.

Weitere Analyse.

Jeder Vertrag hebt an von zweien Willen, die mit einander streiten, weil Jeder vom beiden Ein und dasselbe Objekt für die Wirkungssphäre seiner Freiheit begehr. Die Wirkungssphäre ist allgemein: Alle haben Anspruch auf Alles. Dabei besteht nun aber die Freiheit der Einzelnen nicht, und Einer beschränkt den Andern in seiner Freiheit; sie müssen darum Jeder von seinem Theile nachgeben, bis ihr Wille nicht weiter streitet. So entsteht der gemeinsame Wille beider, das Beisammen ihrer Willen ohne Widerstreit. Ihr sich Vertragen, oder das sich Vertragen ihres Willens.

Muß nun ein solcher Vertrag sein aus irgend einem Grunde? Ja, und zwar aus dem Rechtsgrunde, des Beisammenstehens der Freiheit Aller. Die Freiheit soll gesichert sein; das kann sie nicht, wenn sich nicht die ihr widerstreitenden Willen vereinigen; also, sie sollen sich vereinigen. Und somit ist der Vertrag überhaupt um des Rechts willen.

Nun aber wird die Freiheit durch die bloße Erklärung, daß man gegenseitig des einem Jeden zugestandenen Eigenthums, oder der ihm ausschließlich angehörigen Wirkungssphäre der Freiheit sich enthalten wolle, Nichts erlangt; denn es ist ungewiß, ob sie den Vertrag halten werden. Also sie müssen ihn halten,

sie müssen sichs unmöglich machen, ihn zu brechen. Warum? Alles um des Rechts willen.

Nun kann aber das Recht sich nicht widersprechen; es kann nicht als Recht fordern, was sein Gegentheil ist: also nur gerechte, dem Rechtsgesetze gemäße Verträge sollen geschlossen werden; nur sie sind Verträge, und sollen gehalten werden, und andere sind nichtig. — Der Inhalt des Vertrages in Beziehung auf die Rechtsgemäßheit, entscheidet über seine Form.

Also ein Vertrag ist verbindlich, nur inwiefern er durchaus dem Rechte gemäß ist. Wo die Sätze: ich will mein Wort halten, und daran mich binden, ob es gleich unbillig sei, liegen, und in welcher Denkart, geht uns hier nicht an; auf dem Boden des Rechts liegen sie nicht, ich binde und verbinde mich nicht durch dein Recht, sondern ich verbinde mich durch mein mir theures Ehrenwort. Auf dem Boden des Sittengesetzes liegen sie auch nicht, denn da giebt es keinen Vertrag und kein Band, und es geschieht Alles bloß um der Sittlichkeit willen, der Irrthum aber muß von uns zurückgenommen, und von den Andern uns erlassen werden; Niemand wird da ein solches Halten des übereilten Wortes zugeben. Dies hat aber gar keine Anwendung; denn oft fällt der Sittliche auf den Boden des Rechts zurück, und da muß er den Vertrag halten, denn das Recht ist eher als die Sittlichkeit, und ihre Bedingung. Indessen kann ich anzeigen, wo diese Sätze liegen. Sie liegen in dem Mittelstandpunkte der Vorbereitung des Willens zur Sittlichkeit, wo es Gebot ist, sich selbst und Anderen Wort zu halten, und seinen Willen erst an die Unwandelbarkeit und Unverbrüchlichkeit zu gewöhnen. Aus diesem Satze sind keine gefährlichen Folgen zu befürchten; wie etwa die, daß Jemand sich selbst zum Richter, und zwar zum bestochenen und parteiischen Richter der Rechtsgültigkeit seiner abgeschlossenen Verträge mache. Wenn man es in dem Zusammenhange denkt, in welchem es vorgetragen ist; so ist dies unmöglich. Denn der Wille des Rechts ist ja niedergelegt und errichtet im Staate. Dieser setzt, daß Verträge sein sollen, und wie sie sein sollen; er bestimmt die Bedingungen ihrer Gültigkeit. In concreto darum ist die Frage nach der Rechtsgültig-

keit jedes Vertrages immer auf allgemeine Weise zu beantworten: der Vertrag ist gültig, und ist verbindend, inwiefern er den Vorschriften des Staates über Verträge gemäß ist. Ist er denselben nicht gemäß, so ist er nichtig: er hätte nicht geschlossen werden sollen, und soll nicht gehalten werden: beides ist strafbar und verboten. Es versteht sich darum, daß wir hier nur im Allgemeinen von der Form des Vertrags reden wollten. Die materielle Rechtmäßigkeit der Verträge jeder Art, d. i. was in einem rechtsgemäßen Staate über Verträge gesetzlich sein soll, werden wir einzeln bei den Materien, zu denen es gehört, abzuhandeln haben.

Wir haben hier das Wesen des Vertrags bestimmt: er wird geschlossen, damit man zu seinem Rechte komme, also nur aus einem eigennützigen Grunde: er ist die Vereinigung des streitenden Willens. Eben so haben wir den Grund seiner Verbindlichkeit gefunden, er ist das Rechtsgesetz selbst.

Der Vertrag in seiner allgemeinen Form ist hier beschrieben worden als ein bloß negativer Unterlassungsvertrag: als die Beschränkung zweier Willen, die da Anspruch machen auf dieselbe Wirkungssphäre: die Theilung derselben, und die gegenseitige Enthaltung eines Jeden von dem dem Andern überlassenen Theile; also zugleich als Eigenthumsvertrag. Wir haben aber auch eines positiven Leistungsvertrages erwähnt, die Vereinigung mit Allen zur Errichtung einer Staatsgewalt, daß dieser denselben Grund, nämlich das Rechtsgesetz selbst, habe, ist klar geworden. Aber ihn schließt kein Einzelner mit einem Einzelnen, sondern jeder Einzelne schlechthin mit Allen. Seine Form hat darum ganz andere Gesetze, die an ihrem Orte werden untersucht werden müssen. Der Eigenthumsvertrag aber ist nur ein negativer Unterlassungsvertrag. Wenn Keiner in die Sphäre des Andern eingreift, so geht es ihn durchaus Nichts an, was Jeder in der seinigen thue oder nicht thue. In dieser hat Keiner Etwas zu suchen.

Diesem aufgestellten Satze widerspricht nun die gewöhnliche Ansicht, und es ist gut, gleich hier, wo noch Alles höchst einfach ist, uns mit derselben auseinander zu setzen. Sie stellt Eigen-

thumsverträge über Mein und Dein in Formeln auf, in denen sie aussehen, als wären es positive Leistungsverträge; als da sind: facio, ut facias; do, ut des; facio, ut des; do, ut facias.

Der Ausdruck ist dabei nicht gleichgültig. Denn 1) die Wissenschaft gewinnt durch die Einfachheit ihrer Formeln. Bleibt der Eigenthumsvertrag durchaus ein negativer, so ist das Objekt ihrer Analyse ein einzelner strenger Grundsatz. 2) Führt diese Strenge sogar auf wichtige Folgerungen, die bei jener Laxität verloren gehen, wie sich gleich zeigen wird.

Ich erinnere darum bei jenen Formeln für's Erste: sie ließen sich, indessen die affirmative Form zugegeben, auf Eine zurückbringen. Das Geben nämlich, wovon in den drei folgenden Formeln: do, ut des, facio, ut des, do, ut facias, die Rede ist, ist es denn nicht auch ein Thun, und bedeuten denn alle drei etwas Anderes, als die erste, facio, ut facias? ob nun dieses mein oder dein Thun bestehen mag in einem fortfließenden wirklichen Schaffen und Wirken, oder in einem mit einem Male vollendeten Geben und Uebergeben eines früher geschaffenen und vollendeten Produktes meiner oder deiner Arbeit, ist doch wohl ganz gleich. Der Grund dieser leeren Unterscheidung ist der, daß nicht gleich von vorn herein das Eigenthum richtig bestimmt worden ist, als eine ausschließend eigene Sphäre für das freie Wirken, sondern nur auf eine blödsichtige Weise durch die Objekte dieses freien Wirkens. Daher ihr do. Hinterher konnte sich ihnen freilich nicht verbergen, daß das Objekt es nicht allein thue, sondern daß es der Bearbeitung bedürfe, daß darum die Arbeit allerdings auch einen Werth habe; und nun bekommen sie zwei Arten des Eigenthums: Eigenthum, welches auf Sachen geht, und Eigenthum, welches auf Kräfte geht, da es doch nur Ein Eigenthum giebt, das des freien Kraftgebrauchs. Ist dieses bestimmt, so führt es sein Objekt wohl bei sich, denn es kann nur durch sie bestimmt werden.

2) Sage ich, ist überhaupt der affirmative Ausdruck falsch, und läßt sich zurückführen auf die Unterlassungsformel: non facio, ne facias. In allen diesen Fällen habe ich mein unbezwei-

feltes, durch den ursprünglichen Eigenthumsvertrag mir zugesprochenes Recht, mein Eigenthum zu behalten. Der Andre begehrt, daß ich auf dieses Recht Verzicht leiste, es nicht behalte; er hat gleichfalls Etwas, woran mir liegt, daß er es nicht behalte; wir werden einig, und so tauschen wir. Ich bestehe nicht auf meinem Rechte, damit er nicht auf dem seinen bestehe. Sehen Sie es noch von dieser Seite an. Wird denn durch diesen Vertrag bei Einem von den Beiden, die sich vertragen, Erwerbung oder Verlassung vom Eigenthum gesetzt? Wird dadurch das Eigenthum Eines von Beiden größer, das des Andern kleiner? Ich denke, wohl nach dem Rechte nicht. Es ist darum lediglich ein Tausch der Objekte des Eigenthums, nach dessen Abschließung das Eigenthum Jedes in seinem vorherigen Werthe bleibt, darum nicht verändert worden ist.

Jedem soll sein Eigenthum ungeschmälert bleiben, wie es durch den ursprünglichen Eigenthumsvertrag ihm zugesprochen wurde. So will es die Grundlage alles Rechts. Kann dieses darum zugeben, daß in diesem Tausche Einer bevortheilt werde, und würde ein Vertrag, der dies zum Erfolge hätte, gültig sein können? Durchaus nicht.

Also allen diesen Tauschverträgen liegt zu Grunde, als höheres Gesetz und als Gränze, innerhalb welcher sie geschlossen werden können, der bloße negative Unterlassungsvertrag, der die Verletzung fremden Eigenthums verbietet, und Alles in statu quo erhält. Dies nun grade ist dadurch, daß diese Verträge zu absoluten gemacht und die eigentliche Basis, auf der sie ruhen, übersehen wurde, vernachlässigt. Bin ich denn rechtlich verbunden, wenn ich übervortheilt bin, den Vertrag gelten zu lassen? Wie könnte ich, da ja der ursprüngliche Rechtsvertrag an mir verletzt ist? Man möchte vielleicht mir den Satz entgegenstellen: volenti non fit iniuria, thue die Augen selbst auf u. s. f. Was heißt das aber? Schütze selber dein Recht; denn du bist in dieser Rücksicht im gesetzlosen Naturzustande, und unter dem Reiche der List und des Betruges geblieben! Das wußte ich aber nicht, denn ich habe ja den Selbstschutz durch Unterwerfung unter den Staat aufgegeben, und trage bei zur

schützenden Gewalt; darum ist diese schuldig, alles mein Recht mir zu sichern.

Die Praxis mag anders sein; dies aber will das Recht. Alle Tausch- und Handelsverträge stehen unter der Bedingung, und sind nur unter ihr verbindlich, daß Jeder den Werth seines Eigenthums behalte. In's Unendliche fortgetauscht, werden Alle dadurch nicht reicher, noch ärmer. Wie nun eine solche Gesetzgebung genauer durchzuführen sei, und woher sie einen Maaßstab des Werthes erhalten solle, ist eine ganz andre Untersuchung, welche zu ihrer Zeit abgehandelt werden wird.

Zweites Kapitel.

Ueber das persönliche Recht (formaliter und ohne Beschränkung).

Der Grundsatz aller Rechtsbeurtheilung ist der: Jeder beschränke seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Andern, so daß auch der Andre als überhaupt frei dabei bestehen könne. Der Begriff der Freiheit schlechtweg, formaliter und ohne Beschränkung giebt den Begriff des Urrechts, d. i. desjenigen Rechts, das jeder Person als einer solchen absolut zukommen soll.

Dieser Begriff ist, der Qualität nach, ein Begriff von dem Vermögen: absolut erste Ursache zu sein: der Quantität nach hat das darunter Begriffene gar keine Gränzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, daß die Person frei sein solle, nicht aber, inwieweit sie frei sein solle. Die Quantität widerstreitet diesem Begriffe, so wie er hier als ein bloß formaler aufgestellt ist. Der Relation nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesetze der Umfang der freien Handlungen Andrer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten, und hierdurch wird die Quantität der Untersuchung bestimmt.

Es ist nur von einer Causalität in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der Modalität nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit: jede Person soll schlechthin frei sein.

Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein, schlechthin nicht bewirktes; erstes, Princip; und niemals zweites, Folge.

In dem Begriffe einer Wirkung und zwar einer absoluten Wirkung liegt Folgendes: 1) daß die Qualität und Quantität der Thuns durch die Ursache selbst vollkommen bestimmt sei; 2) daß aus dem Gesetztsein des Zweckbegriffs die Qualität und Quantität des Leidens im Objekte der Wirkung unmittelbar folge, so daß man von jedem auf jedes andre übergehen, durch Eines unmittelbar das andre bestimmen könne; nothwendig beide kenne, sobald man Eins kennt.

Was das Erste betrifft, daß die Person der absolute und letzte Grund des Begriffs ihrer Wirksamkeit, d. i. ihres Zweckbegriffs sei: der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen als Erscheinung ist identisch mit seinem Leibe; er erscheint zugleich als Zweckbegriff und als Werkzeug. (Mit der Freiheit des Leibes geht überhaupt die Freiheit an).

Daraus folgt:

1) Der Leib als Person betrachtet, muß absolute und letzte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit sein; er darf nie als bloßes Werkzeug betrachtet werden. Es muß überhaupt gar nicht unmittelbar, gewaltsam auf ihn gewirkt werden; (sein Leib darf nicht angegriffen werden).

2) Aus seiner Bewegung muß die dadurch mögliche Wirkung in der Sinnenwelt unfehlbar erfolgen; nicht eben die dabei gedachte, und beabsichtigte; denn wenn Jemand die Natur der Dinge nicht wohl gekannt, seine thätige Kraft gegen ihr Vermögen der Trägheit nicht richtig berechnet hat; so ist die Schuld

sein eigen, und er hat Keinen ausser sich anzuklagen; aber die Sinnenwelt muß nur nicht durch eine fremde, ausser ihr liegende freie Kraft seiner Einwirkung zuwider bestimmt werden; seiner Wirksamkeit darf nicht unmittelbar entgegengewirkt werden.

3) Ein Zweckbegriff aber setzt Erkenntniß des Objektes des Wirkens; und zwar ist eine bestimmte Erkenntniß des Objektes Bedingung des bestimmten Zweckbegriffes: es wird gerechnet auf dieses stehende, bleibende Sein, welches geführt werden soll durch Wirksamkeit zu dem beabsichtigten Ziele. Diese sich zu erwerben, ist seine Sache; wenn aber die erworbene geändert wird, die er also seinem Zwecke unterworfen hat; so wird seine Freiheit gestört.

Ich sage: die er seinem Zwecke unterworfen hat, und so als bleibend denkt, es sei nun durch ihn besonders modificirt oder nicht. Das nicht Modificirte wird, wenn es nur durch das Vernunftwesen gedacht, und mit seiner Welt zusammengereiht wird, grade dadurch, daß es nicht modificirt worden ist, ein Modificirtes. Die Person hat es zufolge ihres Zweckbegriffs von dem Ganzen, zu welchem dieses bestimmte Ding passen soll, nicht modificirt, weil es nur in seiner natürlichen Gestalt dazu paßt, und würde es modificirt haben, wenn es dazu nicht gepaßt hätte. Seine Enthaltung von einer gewissen Thätigkeit war daher selbst ein Zweckmäßiges, mithin eine Modification, wenngleich nicht dieses bestimmten Dinges, doch des Ganzen, zu welchem es passen sollte.

Nun kann die Natur sich selbst nicht verändern, und aller scheinbare Wandel in ihr geschieht nach unabänderlichen Gesetzen. Wird also nach ihnen Etwas in der auf unsre Zwecke bezogenen Welt verändert, so ist das unsre eigne Schuld; denn entweder hätten wir auf die Fortdauer desselben nicht rechnen sollen, wenn uns diese Gesetze zu übermächtig sind, oder wir hätten ihrer Wirkung durch Kunst zuvorkommen sollen. Nur andre freie Wesen können eine unvorherzusehende und nicht zu verhindernde Veränderung in unsrer Welt, d. i. in dem Systeme desjenigen, was wir erkannt und auf unsre Zwecke bezogen haben, hervorbringen; dann aber würde unsre freie Wirksamkeit gestört. Die

Person hat das Recht, zu fordern, daß in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt Alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat. Also: der mir bekannte und meinen Zwecken, sei es auch nur im Gedanken, unterworfene Theil der Sinnenwelt ist ursprünglich und ohne Beschränkung durch den Vertrag mein Eigenthum. Was ich meinem Zwecke unterworfen habe, kann ohne Beschränkung meiner Freiheit kein Andrer modificiren; es ist also mein Recht, daß meiner Wirksamkeit nicht mittelbar (durch Aenderung der mir möglichen Objekte derselben) entgegen gewirkt werde.

4) Die Person will, daß ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde, heißt: sie will, daß eine ihrem Zweckbegriffe der Thätigkeit entsprechende Wahrnehmung gegeben werde, und zwar in einem zukünftigen, dem Momente ihres Willens überhaupt folgenden Momente. Also in jedem Zweckbegriffe wird eine **Zukunft** umfaßt.

Jeder Gebrauch der Freiheit schließt darum nothwendig das Wollen einer Zukunft in sich. Der Erfolg des Freiheitsgebrauches ist ein Recht, und ist Jedem durch sein Recht gesichert, heißt: seine beabsichtigte Zukunft, d. i. seine Selbsterhaltung ist Jedem gesichert, und gehört zu seinem persönlichen Rechte. Der Erfolg seiner Zukunft ist ein allgemeiner. Seine Wirksamkeit enthält in sich seine Zukunft. Ich lasse ihm die erstere, heißt, ich lasse ihm die zweite. Man sichert sich dadurch der Zukunft.

Man könnte denken, durch Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit des Leibes sei diese gesichert. Ja, gegen unmittelbare Gewaltthätigkeit, aber nicht gegen mittelbare des Eigenthumsvertrages. Um diese Folgerung ist es uns zu thun, da kommen wir auf den oben berührten Punkt.,

5) Alles jetzt Deducirte zusammengefaßt, fordert die Person durch ihr Urrecht **eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff derselben.** Dies ist erschöpfend für den Begriff der absoluten Causalität in der Sinnenwelt, oder des **persönlichen** Rechts. Es ist also ein absolutes und geschlossenes Ganze, jede theilweise Verletzung desselben betrifft das Ganze. Wollte man

also eine Eintheilung in diesem Begriffe, so könnte es keine andre sein als die, die im Begriffe der Causalität selber liegt. Es läge sonach im Urrechte:

1) Das Recht auf die absolute Unantastbarkeit des Leibes (d. i., daß auf ihn unmittelbar gar nicht eingewirkt würde).

2) Das Recht auf die Fortdauer unsres freien Einflusses auf die gesammte Sinnenwelt.

Ein besondres Recht der Selbsterhaltung giebt es nicht; denn daß der Gebrauch des Körpers, als eines Werkzeuges, oder der Sachen, als Mittel in einem gewissen Falle, unmittelbar die Sicherung der Fortdauer unsres Leibes, als eines solchen, zum Zwecke habe, ist zufällig. Auch wenn wir einen geringern Zweck hätten, dürfte man unsre Freiheit nicht stören; denn man darf sie überhaupt nicht stören. Aber daß unser gesammtes Urrecht nicht bloß für den gegenwärtigen Augenblick gelte, sondern daß es so weit in die Zukunft hinausgehe, als wir dieselbe nur umfassen können mit unsrem Geiste und in unsren Planen; daß daher in ihm das Recht, unsre gesammten Rechte für alle Zukunft zu sichern, unmittelbar liege, ist nicht aus der Acht zu lassen.

Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, d. i. absolutes Recht; und hierin liegt denn der Beweis, daß der Umkreis unsrer Untersuchung über dasselbe vollendet ist, da eine vollständige Synthesis zum Vorschein kommt. Das Recht, freie Ursache zu sein, und der Begriff eines absoluten Willens, sind dasselbe.

Drittes Kapitel.

Erster Abschnitt.

Vom Eigenthumsvertrage.

1) Das Urrecht beschrieben wir als eine fortdauernde, lediglich durch den Zweckbegriff der Person bestimmte Wechselwirkung der-

selben mit der Sinnenwelt: Niemand darf ihm weder unmittelbar entgegenwirken noch mittelbar. In dieser Welt ist Jeder frei wie ein Gott.

2) Der Eigenthumsvertrag gründet sich auf dieses Urrecht; denn er weist einem Jeden seine Sphäre, sein Quantum ausschließenden Freiheitsgebrauches an: dies und sonst Nichts. Er bestimmt Jedem seine Sphäre als sein Recht, sein ausschließendes Recht, oder besser, als sein Eigenthum. Die Naturobjekte sind für sich ohne Streit: erst wenn der Mensch in seinem höheren Zweckbegriffe sie faßt, streiten in ihnen diese Objekte. Da liegt der Punkt des Streites, da die Scheidung. Der Grund der Verwirrung ist die nicht scharfe Erfassung des Rechtsbegriffes, und das Mittel dagegen ist eben diese Schärfe. (Man redete wohl vom Rechte Gottes auf die Natur, vom Rechte des isolirten Menschen auf dieselbe; warum nicht auch vom Rechte des Menschen auf seine Gedanken und sein Wollen? Recht ist ein Wechselbegriff der Freiheit Mehrerer, ihre sie vertragende Synthesis. Nur wo Streit der Freiheit ist, da ist Recht).

Satz. Im Eigenthumsvertrage ist die zugestandene Freiheit das bestimmende erste prius: nach ihr wird das Objekt bestimmt, nicht aber umgekehrt. So weit die Freiheit geht, so weit geht auch das Recht auf das Objekt oder das Eigenthum; nicht aber etwa: die Freiheit geht so weit, als das Objekt geht.

Ich will dies Objekt unterwerfen meinen Zwecken. Welchen? frägt der Vertrag. Der Zweck ist der Grund, darum der Maaßstab des Rechtes. Ich bin Ackerbauer; darum darfst du mir nicht die Viehzucht verbieten; — ich bin Fischer, darum nicht das Schiffen u. s. f. Mein Recht auf Handlungen und auf die Objekte wird zugestanden nur, inwiefern die Objekte in der Vollziehung der zugestandenen Handlung mitbegriffen sind. Dies ist wichtiger, als man denkt, und ein Grundmittel für alle Vorurtheile und falschen Ansichten: darum sehen Sie es scharf ein.

3) Die Wechselwirkung der Person auf das Objekt im Urrecht ist eine fortdauernde. Der Vertrag bestimmt und beschränkt bloß den Freiheitsgebrauch auf eine gewisse Sphäre, sich gründend auf das Urrecht; also er setzt fest eine fortdauernde bestimmte Wech-

selwirkung. Der Eigenthumsvertrag wird geschlossen auf alle Zeit, als ein gerechter Vertrag, und für das in dieser Gemeinde Jedem gebührende Eigenthum. Es sind darum in diesem Vertrage auf einmal für immer abgeschlossen alle Streitigkeiten, die späterhin durch die Veränderung der Lage, und durch die Unzulänglichkeit der ausgesprochenen Worte entstehen könnten. Nicht die aus der gegenwärtigen Zeit hergenommenen Formeln gelten, (denn der Vertrag ist ja ein ewiger und auf alle Zeit;) sondern der Geist gilt, daß Jedem das Seinige in dieser Gemeinde werde, und zu allen Zeiten sei. Es sind in ihm enthalten alle künftigen Verträge über Acquisition und Dereliction, welche stets nur scheinbar sein können, indem sie eigentlich nur ein Wechsel der bleibenden Sphäre der Freiheit in den Objekten sind.

Dieser Vertrag ist also eigentlich ein Vertrag über das Gesetz, das gegenseitige Eigenthum immerfort zu ordnen, und zu erhalten; er ist nicht sowohl die Bestimmung der Wirkungssphäre eines Jeden, als das Grundgesetz, nach welchem diese Sphären immerfort bestimmt werden sollen.

Da nun, wie wir wissen, ein Wille des Rechtes, als Staat, errichtet werden muß, so ist in diesem Staate eben dieses ordnende Gesetz als auf alle Zeiten gültig niedergelegt.

Denn was einmal gerecht war in einer Zeit, und in dieser Rücksicht des Eigenthumes, das ist es nicht immerfort. Es war darum selbst damals, als es gerecht war, nur bedingt gerecht für diese Lage des Ganzen. Aber es soll herrschen das absolute Recht, d. i. das durch die Zeit in seinem Objekte wandelbare, aber in Hinsicht der Bestimmung der Freiheit alle Zeit in sich tragende. Jene Andern fassen den Begriff des Rechts auf als einen todten; wir als einen lebendigen, bildenden, umzubildenden. **Die großen Unterschiede in der Anwendung werden sich finden.**

4) Die Zwecke der Freiheit können verschieden sein; jedem Einzelnen wird der seine zugesichert. Giebt es nun etwa einen Zweck der Freiheit, den Alle haben müssen, und nothwendig haben, der darum Jedem zugesichert werden müßte, so gewiß gesetzt werden soll, es sei auf seine Freiheit überhaupt gedacht? Wenn

sich ein solcher gemeinschaftlicher Zweck Aller ergäbe, so wäre eine qualitative Bestimmung des Eigenthumsvertrags angegeben; es ist dieses also die oben versprochene Untersuchung über den nothwendigen Inhalt des Eigenthumsvertrages. Ich sage: es giebt einen solchen Zweck, den Jeder schlechthin als sein absolut persönliches Recht hat, das kein theilender Vertrag ihm nehmen kann, und woran dieser selbst gebunden ist. Wir machen hier also eine noch tiefere Analyse des persönlichen Rechts durch eine Synthesis.

Jeder hat das Recht der Selbsterhaltung. Die Natur hat dieselbe aber bedingt durch die Thätigkeit, nur um sicher zu gehen, den gegenwärtigen Schmerz geknüpft an die Bedrohung derselben in der Zukunft.

Wer das Recht zum Bedingten hat, hat es auch zur Bedingung. Jeder darum hat als Recht eine Sphäre der Thätigkeit, als Eigenthum, und dadurch auch das Recht der Erhaltung desselben. Jeder soll seine Thätigkeit üben können, ohne alle Rücksicht auf diese und jene.

So überhaupt, nicht mehr; Jeder hat das Recht einer ihm möglichen Thätigkeit, als dadurch erhaltend sein Eigenthum. Z. B. in Hirten- oder Jagdvölkern darf Keiner sagen: Ich will dies Stück deiner Heerden oder deiner Wälder. Geht nicht, diese Thätigkeit ist schon Jenen zugestanden. Treibe du Ackerbau. Die Natur drängt die Menschen zusammen, weil nur dadurch ihre Ausbildung möglich ist; auf Wegen, die wir sehen werden. Was in einem Hirtenstaate zu finden wäre, ist in einem ackerbauenden nicht zu finden. Wodurch ist er genöthigt, etwas Anderes zu treiben? Durch die Zusammendrängung so Vieler in diesen Raum. (Ursprünglich wollen das die Menschen nicht, sie wollen sich nicht theilen in ihrem Geschäfte; sie wollen auch keine Fabriken: aber die Natur treibt, und das Recht als Gränze des Eigenthumsvertrages bestätigt).

Schluß. Wir bekommen sonach eine nähere Bestimmung des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugestandenen, ausschließenden Freiheitsgebrauchs. Die bestimmte Weise in dieser Vereinigung überhaupt ist mögliche Arbeit. Leben zu können, ist

das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden, ausschließend für einen gewissen Gebrauch. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben und bestehen zu können.

F o l g e r u n g. Wem dies nicht zugesichert ist, der hat kein Recht. Sobald dieses wegfällt, hört in Beziehung auf ihn aller Rechtszustand auf. Sobald Jemand nicht leben kann, ist in Beziehung auf ihn kein Vertrag geschlossen. Die Erreichung dieses Zweckes muß daher vor allen übrigen garantirt werden.

Q u a l i t ä t. Die Art der Arbeit muß so sein, daß man in dieser Verbindung davon leben kann. (In einem Volke von Nackten wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben, kein Recht). Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heißt zugleich, wir machen uns verbindlich, sie dir abzunehmen. (Dies wird eine bedeutende Folge haben).

Q u a n t i t ä t. Die Sphäre muß so weit sein eigen sein, daß er seinen Unterhalt dabei findet.

Alles Eigenthumsrecht gründet sich auf den Vertrag Aller mit Allen, der so lautet: wir Alle behalten dies auf die Bedingung, daß wir dir das Deinige lassen: unter der Bedingung, daß du arbeitest. A r b e i t also wird Rechtsverbindlichkeit. Sobald also Jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen; der Vertrag ist also in Beziehung auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblicke an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen Eigenthum anzuerkennen.

Jeder muß von seiner Arbeit leben können, heißt der aufgestellte Grundsatz. Das Lebenkönnen ist sonach durch die Arbeit bedingt, und es giebt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden. Da Alle verantwortlich sind, daß Jeder von seiner Arbeit leben könne, und ihm beisteuern müßten, wenn er es nicht könnte, haben sie nothwendig auch das Recht der Aufsicht, ob Jeder in seiner Sphäre so viel arbeite, als zum Leben nöthig ist, und übertragen es der für gemeinschaftliche Rechte und Angelegenheiten verordneten Staatsgewalt. Keiner hat eher rechtlichen Anspruch auf die Hülfe des Staates, als bis er nachge-

wiesen, daß er in seiner Sphäre alles Mögliche gethan, um sich zu halten, und daß es ihm dennoch nicht möglich gewesen. Weil man aber doch auch in diesem Falle ihn nicht umkommen lassen könnte; auch der Vorwurf, daß er nicht zur Arbeit angehalten worden, auf den Staat zurückfallen würde, so hat der Staat nothwendig das Recht der Aufsicht, wie Jeder sein Staatsbürgereigenthum verwalte. Wie nach dem obigen Satze kein Armer, so soll auch kein Müssiggänger im Staate sein.

Also insofern giebt der Eigenthumsvertrag eine von Natur und Staat aufgedrungene Thätigkeit. Was d. Erste wäre.

Der Eigenthumsvertrag schließt sonach folgende Handlungen in sich.

a) Alle zeigen Allen, und, bei Leistung der Garantie, dem Ganzen an, wovon sie zu leben gedenken. Wer dieses nicht anzugeben weiß, kann kein Bürger des Staats sein. Denn er kann nie verbunden werden, das Eigenthum der Andern anzuerkennen.

b) Alle erlauben Jedem diese Beschäftigung in einer gewissen Rücksicht ausschließlich. Kein Erwerb im Staate, ohne Vergünstigung desselben. Jeder muß seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und Keiner wird sonach Staatsbürger überhaupt, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, so wie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit sein. Das Eigenthum der Objekte besitzt Jeder nur in so weit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäftes bedarf.

c) Der Zweck aller dieser Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeinde, sind Jedem Bürge dafür, daß seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird, und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Jeden, das ihm der Staat schützen muß. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von Allen verspricht, alles ihm Mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandene Freiheit und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeinde im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bür-

gervertrage mitgetroffen, so wie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitrag zu der erstern ist, so wie der Beitrag zu der letztern, Bedingung des Eintritts in den Staat. —

II. Wir haben gesehen: Jeder hat überhaupt Rechte nur dadurch, daß er seinen Beitrag zur Errichtung und ewigen Erhaltung des Staats leistet. Jeder hat auf sich die absolute Verbindlichkeit zu diesem Beitrage, weil darauf alles Recht sich gründet.

Worin dieser Beitrag bestehe, ist jetzt klar. Die, welche ordnen und schützen, müssen leben; dies können sie nicht durch ihre Arbeit, denn sie haben etwas Andres zu thun, als die Sicherung ihrer Selbsterhaltung durch Arbeit; also sie müssen leben durch die Arbeit der Andern. Also Arbeit für die Subsistenz der den Staat Verwaltenden ist die Rechtsverbindlichkeit Aller, ohne welche ihre Berechtigung aufhört.

Ich habe schon gestern den Sprachgebrauch: Arbeit, eingeführt. Arbeit nämlich im staatsrechtlichen Sinne ist der Gebrauch der Freiheit für Lebensbedürfnisse, oder für Subsistenz. Die Arbeit statt Andrer aber ist Abgabe. Die Staatsmacht soll zu Stande kommen durch die Beiträge Aller ohne Ausnahme, indem Jeder nur unter dieser Bedingung Mitglied des Rechtsbundes ist. Alle errichten dieselbe aus dem gleichen Grunde, und sollen die gleichen Rechte haben; Jeder muß darum sich so viel als Rechtsbürger beweisen als der Andre, d. i. Alle müssen auf die gleiche Weise zur Staatsgewalt beitragen. (Jeder muß so viel Arbeit, nicht für sich, sondern für den Staatszweck thun, als der Andre).

(Nur ja hier nicht vorgegriffen über die Weise, die Abgaben zu erheben, und über die verschiedenen Systeme; es ist hier noch gar Nichts abgesprochen). Wie wir nun als das Recht des Staates fanden die Aufsicht desselben auf die Arbeit für den Zweck der eigenen Erhaltung, so kommt ihm diese Aufsicht auch zu in Absicht der Abgaben. Der Staat erhält die Aufsicht auf die Vermögensumstände eines Jeden in dieser doppelten Beziehung. (In Absicht des letztern erkennt es der Staat).

III. In diesen beiden Rücksichten ist die Freiheit des Menschen

untergeordnet dem Gesetze der Nothwendigkeit, der natürlichen sowohl, als der rechtlichen. Der Mensch hat gar keine Freiheit unter diesen Bedingungen. Nun aber ist der ganze Rechtsvertrag doch nur da für die Sicherung der Freiheit. Zur Freiheit gehört, daß ein Jeder sich seinen Zweckbegriff mit absoluter Freiheit entwerfe, daß dieser Zweckbegriff ihm nicht aufgegeben sei durch Nothwendigkeit, denn ausserdem wird der Wille ein zweites, materialiter und qualitativ ein Principiat und Produkt der Nothwendigkeit: und zwar hier der doppelten, welche die Natur ihm auflegt, und welche der Staat. Sehe man dieses noch von einer andern Seite an. Rechtszustand ist Bedingung der sittlichen Freiheit, die sittliche Freiheit aber besteht in dem Wollen eines Zweckes, der durchaus nicht in der Natur und Fakticität liegt, sondern in einer höheren Welt. Dies sonach ist die wahre Freiheit, das Vermögen übersinnlicher Zwecke.

Wir befinden uns hier in einem Widerspruche. Nach dem Satze: daß vermittelst der Errichtung einer Staatsgewalt der Wille an das Recht gebunden wird, so daß es schlechthin unmöglich ist, einen unrechtlichen Willen zu haben, ist auf diesem Gebiete, und inwieweit dieses den Menschen umfaßt, der Wille überhaupt Folge des Mechanismus, wie sich dies immer weiter zeigen wird.

Nun wird der ganze Eigenthumsvertrag geschlossen, und der Rechtszustand eingegangen, lediglich um der Freiheit willen. Aber durch die Vorkehrungen, die wir treffen, die Freiheit zu schützen, sehen wir grade das Gegentheil erfolgen, ihre Vernichtung.

Lösung. Jedem muß darum, nach Befriedigung seiner eigenen Nothdurft, und Erfüllung seiner Bürgerpflichten, noch Freiheit übrig bleiben für frei zu entwerfende Zwecke. Also Jedem muß Freiheit zugestanden werden innerhalb seiner Sphäre, aber so, daß er dadurch die keines Andern stört. Der Eigenthumsvertrag muß nach diesem Grundsatze geschlossen werden.

Diese Freiheit für frei zu entwerfende Zwecke (eigentlich zunächst für freie Bildung und Bildung zur sittlichen Freiheit,) ist das absolut persönliche Recht, das kein Vertrag verletzen darf,

für dessen Sicherung vielmehr der ganze Rechtsvertrag errichtet worden ist.

Es ist dadurch das Jedem absolut zukommende Eigenthum vollständig bestimmt. Der Vertrag muß so geschlossen werden, daß Jeder eine solche Sphäre für den Gebrauch seiner Freiheit als Eigenthum erhalte, in welcher ihm nach Befriedigung seiner Nothdurft und seiner Bürgerpflicht noch Freiheit, d. i. Kraft und Zeit und Raum und Recht, für frei sich aufzugebende Zwecke übrig bleibe.

Wem dies nicht geworden ist, dem ist gar kein Recht geworden, und er ist Andern nicht zum Rechte verbindlich, und die Verfassung, in der ein solcher stände, wäre für ihn keine Rechtsverfassung, sondern eine bloße Zwangsanstalt.

Damit, sagte ich, ist der Begriff des nothwendigen Eigenthumsrechtes vollendet. Wer dieses hat überhaupt, der hat sein Eigenthum; aber auch nur der. Ueber eine Quantität der Sphäre läßt sich da Nichts ausmachen. Die Quantität kehrt wieder in die Form zurück, von der sie ausging, zur Freiheit; zum Zeichen, daß die Untersuchung in sich zurückgelaufen, und darum abgeschlossen ist. Sie ist unsichtbar, und geht wieder in das Innere zurück, und vermehrt sich ihrer Quantität nach selbst in's Unendliche. Es lassen durch sie alle übrigen nothwendigen Arbeiten und Geschäfte sich formiren, und so Beides, Rechtsnothwendigkeit und freier Wille, innigst sich vereinigen. Der Gebildete benutzt, wenn er den Acker baut, ihn anders, und mit andrem Sinne, als der Ungebildete.

In dieser Sphäre ist überall Freiheit, folglich auch keine Aufsicht des Staates, wie bei den Aeusserungen der Freiheit erster Art. Daß diese Aeusserung aus meinem eigenen Entschlusse, und nicht aus äusserer Nothwendigkeit komme, gehört ja zum Wesen dieser Freiheit. Ein Jeder kann sich bilden, er muß nicht; es hängt ganz von ihm ab, ob er überhaupt in einer solchen Sphäre sich bewegen wolle. Anweisung und Unterricht dazu kann man ihm ertheilen, so viel man will; nur darf keine Zwangsanstalt

dazu sein, welche dem Willen ein äusseres Motiv würde, denn dadurch würde die Form der Freiheit wieder vernichtet.

Ein Beispiel. Diese Freiheit soll nun eigentlich die ganze Thätigkeit des Menschen durchdringen, und nicht abgesondert sein in bestimmte Zeiten und besondere Verrichtungen. Aber bis es zu dieser Durchdringung komme, möchte wohl eine sinnliche Absonderung und besondere Hinstellung nöthig sein.

Eine solche Absonderung beabsichtigte der Gesetzgeber der Juden, dem hinterher die christliche Kirche es nachgethan, durch das Gebot der Feier des siebenten Tages. Was eigentlich nur Erlaubniß sein muß, verwandelte er, um der Rohheit und Sinnlichkeit willen, in ein Gebot. Also die höhere Freiheit sollte abgesondert sein, von den nothwendigen Geschäften des Lebens, in einer gewissen Zeit. Was ist die Bedeutung dieser Absonderung? Euch selbst überlassen wird Eure Gier Euch treiben, immer zu arbeiten: oder, falls Ihr Treiber habt, deren Lastthiere Ihr seid, werden diese Euch ohne Rast und Unterbrechung anspannen. Darum sollt ihr gezwungen werden, frei zu sein, und Eure Treiber, Euch frei zu lassen. (In dieser Rücksicht muß der Staat über die Sonntagsfeier halten). In dieser Ruhe Eures Körpers werdet Ihr, so Gott will, durch lange Weile genöthigt werden an Euren Geist zu denken, zu bemerken, daß Ihr einen habt; bis diese bloßen Speculationen das thun, was sie sollen, ergreifen, und heiligen alles Euer Werktagsleben. Bei den heidnischen Völkern vertreten die Feste die Stelle des Sonntags. Doch ist darin keine solche Ordnung und periodische Wiederkehr. Moses bestimmte noch dazu das 7. Jahr. Das ist viel des Guten. Ich will ihm mein Räsonnement nicht geradezu unterlegen: aber ein tiefes Gefühl jener höheren Freiheit, und der wahren Bestimmung des Menschen zeigt wenigstens diese Seite seiner Gesetzgebung unwidersprechlich.

Wir sind auf einen wichtigen Punkt gekommen. Wir wollen gleich hier durch einige allgemeine Bemerkungen und Uebersichten ihn mehr auseinandersetzen.

1) Der Mensch wird durch den Staat in Anspruch genommen, und ist sein Werkzeug; sein Wille ist zweites, und Produkt des

Staatswillens, als des ersten. So soll es sein, und nur inwiefern es so ist, ist das Recht gesichert. Aber wo bleibt denn nun der eigentlich freie Mensch, um dessentwillen der Staat errichtet wurde? Jeder Mensch geht durch den Staat hindurch, aber er geht nicht in ihm auf, sondern sein Wille wird nur zum Theil in Anspruch genommen; der nämlich, der dahin gehört. Wir müssen daher die Gränze genau angeben, bis zu welcher der Staat dem Willen des Einzelnen Princip ist. Der Anspruch des Staates, fanden wir, geht bis auf ein bestimmtes, negatives und positives Produkt seiner Freiheit. Das negative Produkt, welches der Staat fordert, ist, Keines eigenthümliche Rechte zu stören; das positive, die Arbeit zu seiner und des Staates Erhaltung. Ganz frei dagegen bleibt ihm der Geist, mit welchem er dies Produkt liefert, und mit welchem er es selber durchdringt.

Die Gränze läßt sich sogar anschaulich machen. Er leistet, und muß leisten; das läßt sich ihm nicht erlassen. Aber, ob er mit eigenem Widerstreben seines Willens, oder wirklich aus Zwang leiste; oder ob er es thue mit gutem rechten Willen, aus Einsicht des Rechts, und der Sittlichkeit, das steht bei ihm. — Ob er auch der Form nach fremder Wille sei, oder ob er, obgleich das Produkt einem fremden Willen gemäß ist, und qualitativ dadurch gedacht wird, darin eigner Wille sein wolle, das steht bei ihm.

Resultat.

Das erste Produkt der Freiheit vom Staate ist die Erschaffung der höhern Freiheit. Sie setzt auch in diesem Sinne, wie allenthalben, *sich selbst*. Es ist klar; der Geist, in welchem er dieses Produkt liefert, ist Werk seiner eignen Freiheit. Gehorchen wird Jeder, und dafür weiter keinen Dank haben. Aber er kann gehorchen als gezwungener Sklave, nämlich der ganzen Anstalt, oder als freier und nach eigenem Willen. Letzteres ist der Geist des Gehorsams, der ihm übrig bleibt.

2) Diese Freiheit ist das absolut persönliche Recht des Menschen. Er hat gar kein Recht, und es ist mit ihm der Rechtsvertrag gar nicht geschlossen, wenn ihm nicht dieses Recht gesichert wird. Der Staat ist nicht der Wille des Rechts, und ist kein Staat, wenn nicht *Jedem* in ihm dieses Recht gesichert ist.

Der Staat hat darum zwei durchaus verschiedene Seiten und Ansichten. (Es ist wichtig diese zu unterscheiden und zu vereinigen, die Vernachlässigung davon hat üble Folgen gehabt). Er ist absolut zwingende und verpflichtende Anstalt; er hat Recht, oder eigentlicher, er ist das Recht selbst, zu einer zwingenden Naturgewalt geworden. Dieses Recht hat er aber nur unter der Bedingung einer Verpflichtung, die höhere Freiheit Aller, die Unabhängigkeit Aller vor ihm zu sichern. Ist dieses nicht in ihm geleistet, so kann er nicht von Recht reden; denn er verletzt den Mittelpunkt des Rechtes und ist selbst unrechtlich; er ist bloßer Zwang und Unterjochung.

Wie bei dem Einzelnen Recht nur erworben wird durch Verbindlichkeit; eben so ist es beim Staate. Ohne dessen Verbindlichkeit, die Freiheit und Unabhängigkeit Aller zu sichern, hat er durchaus kein Recht. Ihr unterwerft alle Kräfte einem gemeinsamen fremden Willen. Welches ist denn nun der letzte Zweck, der durch diese Anstalt erreicht werden soll? Ich kann mir wohl denken, daß Einer sich einen willkührlichen und beliebigen Zweck, etwa der rohen Gewaltthätigkeit, der Rache, des Hasses, oder überhaupt der absoluten Herrschaft seiner Willkühr sich gesetzt habe, daß er glaube, vereinigte Kräfte seien dazu ein sicheres Mittel, und daß er das rechte Band der Ordnung und des Friedens Aller unter einander finde, und anwende. Was sind denn nun aber Alle, als Sklaven seiner Willkühr? Wozu ist der Friede und die Rechtlichkeit unter ihnen selbst, als damit er das Mittel sei, sie zu tauglicheren Sklaven zu machen?

Welches soll denn aber der letzte Zweck sein? Es giebt keinen möglichen Zweck, als die Sittlichkeit; dies ist der absolut nothwendige Zweck Aller. Nun kann dieser durch äussere und sinnliche Mittel nur so weit befördert werden, daß Alle zu der Freiheit kommen, einen sittlichen Zweck sich zu setzen. Diese Freiheit aber können Sie nicht erhalten, ausser durch Befreiung und Lossprechung von allen sinnlichen Zwecken, wie wir zu seiner Zeit gesehen haben.

Die rechtliche Form des Staates, die in allem Bisherigen liegt, beweist darum gar Nichts für die Rechtlichkeit eines gege-

benen Staates. Die einzige erweisende Bedingung derselben ist die, daß sein letzter Zweck sei die sittliche Freiheit. So findet sich das Recht wieder mit dem ganzen Systeme des Wissens verbunden, und auch in der Wirklichkeit als das, was es ist in der Idee, als die faktische Bedingung der Sittlichkeit.

Ich habe mit Bedacht den Verbindlichkeitsgrund des Staates recht scharf heraus heben wollen.

3) Die absolute Freiheit Aller muß gesichert werden durch den Staat; denn nur unter dieser Bedingung ist ein Staat. Sie muß gesichert werden auf eine sichtbare Weise, denn nur durch die Offenkundigkeit dieser Sicherung thut er dar, daß er Staat ist, und verpflichtet die Untergebenen. Aber wie kann er das? Wir haben beim Punkte des Ueberganges zu dieser Freiheit gesehen, daß sie sich in jedem Individuo nothwendig selbst mache, und nicht gemacht werden könne?

Antwort: Er kann es nur durch Anstalten für die **Bildung Aller zur Freiheit.** Aus folgendem Grunde. Diese Freiheit wird nicht ausdrücklich gefordert beim Schließen des ursprünglichen Bürgervertrages, denn zur sittlichen Freiheit kommt es erst durch die Rechtsverfassung hindurch: diejenigen darum, von denen vorausgesetzt wird, daß Sie sich erst in die Rechtsverfassung begeben, haben nicht jene Freiheit, noch ihren Begriff. (Ihnen heißt Freiheit, gesetzlose Willkühr). Derjenige aber, der es unternimmt, unter das Recht, wenn es so ist, sie zu bringen, kennt diese Freiheit; denn das Recht ist die Bedingung zu ihr, und wenn es wirklich als Recht verstanden wird, so wird es nur also verstanden. Er darum stellt diese Forderung, zufolge seines Begriffes, nothwendig an sich selbst. Recht ist Sicherung der Freiheit eines Jeden. Nun kann Er nicht sichern eine Freiheit, die **nicht ist**; er kann daher nur sichern die **Möglichkeit ihres Werdens.** Dies geschieht durch Anstalten zur Bildung der Freiheit für Alle, und dadurch, daß man Alle in die Möglichkeit setzt, sie zu benutzen.

Das Letztere repräsentirt sinnlich die Lossprechung von anderer Arbeit, und von anderen sinnlichen Zwecken. Zeit, Freiheit, Raum und Recht. Dies gilt für Alle, **ohne Ausnahme:** denn

das ist nicht das besondere Recht irgend eines Einzelnen, sondern es ist das absolut persönliche Recht eines Jeden als Menschen, um dessentwillen er allein Bürgerpflichten übernehmen kann.

Wenn nun Jemand dem, der ihn unter die Rechtsgewalt bringen wollte, antwortete: Wir wollen nun aber uns unter einander fressen und aufreiben; daß wir darüber Alle zu Grunde gehen werden, mag wohl wahr sein; aber was geht das Dich an? Wem überhaupt verschlägt es Etwas, ob ein solches Geschlecht, wie wir sind, da sei, oder nicht? Allerdings hat er Recht, daß es auf das Dasein des bloß sinnlichen Menschengeschlechtes gar nicht ankommt, und daß dieses ein Spiel des Nichts ist, um Nichts.

Gründlich kann ihm darauf nur so geantwortet werden: Ihr sollt aber da sein, erhalten werden, weil es schlechthin kommen soll zur Sittlichkeit; zur Realisation des göttlichen Bildes, und es zu dieser nicht kommen kann, ausser durch Euch. Ist aber dies der letzte Zweck der Rechtsverbindung; so muß er auch erreicht werden können durch sie, und daß es Absicht sei, sie zu erreichen, muß Jedem, der es verstehen kann, klar vor Augen gelegt werden können.

Dies geschieht eben durch allgemeine Bildungsanstalten für Alle. Hat der Staat besondere; so hat er für diese besondere Zwecke. Diese sind das absolut allgemeine Eigenthum Aller von Rechtswegen; die Spitze, und der Endpunkt alles übrigen Eigenthums. Ich bitte dieses, daß Alle solche Bildungsanstalt von Rechtswegen fordern dürfen, nicht fallen zu lassen.

Bildungsanstalten zur Freiheit, zum Vermögen, einen Willen als erstes und anfangendes zu haben, über den Staat hinaus, sich selbst Zweckbegriffe zu setzen, und übersinnliche, seien die Verpflichtung des rechtmäßigen Staates, sagte ich. Aber keinesweges etwa Anstalten zur Dressur, d. i. zur Fertigkeit und Geschicklichkeit, Werkzeuge zu sein eines fremden Willens. Das Letztere wird auch wohl der Despot und Tyrann gerathen finden; das Erstere thut allein der Staat.

Dressur zur Fertigkeit, nach einem unbegriffenen Gesetze und einem unbekannten letzten Zwecke zu handeln: ein geschicktes Zwei-

tes, Instrument zu sein: steht gegenüber der Bildung zur Fertigkeit, sich selbst Zwecke zu entwerfen, und die Gesetze, nach denen man sie erreicht, klar zu begreifen. Und so haben wir denn von Einer Seite das Kriterium des Staates und der Despotie gefunden. Es ist dieser, ob Bildung in ihm herrscht, oder Dressur.

Die erste Entwickelung der Freiheit ist die, daß der Staat, als willenbewegendes Princip wegfällt. Er geht darum darauf aus, sich aufzuheben, denn sein letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf. Der Despot kann dies nie, weil er einen solchen Zweck hat, der nie der Zweck Aller werden kann.

Der Staat aber hat schon den nothwendigen Zweck Aller selbst zum Zwecke gesetzt. Jener dagegen die Sklaverei und Unterjochung.

Anwendung des Gesagten auf das Besondere.

Lassen Sie uns jetzt den Eigenthumsvertrag durchaus anwenden auf eine allgemeine gedachte Verbindung zum Rechte. Wir kommen darauf nicht wieder, und handeln ihn dadurch ab. Der Zweck dieser Untersuchung ist, die Grundlage zu geben zu aller möglichen bürgerlichen Gesetzgebung über Mein und Dein.

1) Freiheit ist es, um welche der Vertrag geschlossen worden ist. Alles was wir übernehmen, übernehmen wir um der Freiheit willen, also das absolute Eigenthum Aller ist freie Muße zu beliebigen Zwecken, nachdem sie die Arbeit, welche die Erhaltung ihrer selbst und des Staates von ihnen fordert, vollendet haben. Nur insofern hat Jeder Eigenthum und Recht, inwiefern ihm dieses zugestanden wird. Fassen Sie diese Idee so zusammen. Alle, als Summe zusammengefaßt, (diejenigen, welche den Staat verwalten, abgerechnet), haben die absolut nothwendige Aufgabe, immerfort sich selbst im Einzelnen und Ganzen zu erhalten. Alle, sage ich nicht etwa Jeder für sich: Alle gemeinschaftlich, müssen immerfort für die Erhaltung eines Jeden, der im Bürgervertrage mit eingeschlossen ist, stehen; Alle auf dieselbe Weise, nach denselben Rücksichten; darum zu gleichen Theilen.

Diese Masse von Arbeit muß vollendet werden; denn nur unter dieser Bedingung ist ein Rechtsverein, und hat ein Jeder sein Recht.

In diesen Arbeiten soll nun aber nicht aufgehen ihre ganze Zeit und Kraft: ausserdem hätten sie kein Recht, denn sie hätten keine höhere Freiheit. Es muß darum in der Staatsverfassung bestimmt sein: von der Zeit und Kraft des Ganzen der arbeitenden Stände geht so viel auf den Staatszweck, dieser aliquote Theil der ganzen Kraft: und so viel bleibt übrig.

2) Dieses Verhältniß der Arbeit des Ganzen zu seiner Muße kann in verschiedenen Staaten sehr verschieden sein. Den Ackerbau vorausgesetzt als die eigentliche Grundbeschäftigung; wird ein unergiebiger Boden mehr Bearbeitung erfordern, als ein ergiebiger. So erspart die Arbeit fremde Kraft der Thiere, Zweckmäßigkeit der Maschinen, Vorrath von allerlei Bedürfnissen, damit man sich immer die beste Zeit für die Bearbeitung aussuchen könne.

Dieses so angegebene Verhältniß bestimmt dasjenige, was man meint, wenn man von National-Vermögen, Armuth oder Reichthum gesprochen hat; oder auch von Staatsvermögen und Staatskraft. Der Unterschied, den man da hat machen wollen, ist heillos, und gründet sich auf die Unkunde des Staates. Es giebt keine Gemeinschaft ausser im Staate, und durch den Staat. Sie denken sich den Staat nur als einen Despoten, oder denken ihn wenigstens nur als berechtigte Zwangsgewalt, nicht zugleich als verpflichtete, befreiende Gewalt. (Darüber ex professo zu seiner Zeit).

Daß ich dieses Verhältnisses hier erwähnen muß, ist klar. Ich will über die Regeln sprechen der Vertheilung an die Einzelnen, aber da muß ich das zu theilende Ganze kennen. Dieses ist nun das Eigenthum des Ganzen, d. i. die Muße, die Allen nach vollbrachter Arbeit bleibt. (Daß das Eigenthum bisher nicht so bestimmt worden ist, beweist nur, daß sie nicht aus der Tiefe des Begriffs ausgingen, sondern oberflächlich von der Erscheinung abschöpften).

Je weniger Muße die durch den Staatszweck geforderte Ar-

beit übrig läßt, desto ärmer, je mehr Muße sie übrig läßt, desto vermögender ist das Ganze. Jeder hat als Theil der Muße $^{1}/_{7}$ $^{3}/_{7}$ $^{4}/_{7}$ u. s. f.

3) Der durch den Staat gesicherte Endzweck aller Verbindung der Menschen zum Rechte ist Freiheit, d. i. zuvörderst Muße. Diese ist also der eigentliche Zweck, und die Arbeit nur das aufgedrungene Mittel. Es gehört zur Freiheit, das Mittel immerfort zu verringern, versteht sich jedoch also, daß der Endzweck erreicht werde: also es ist ein Zweck des Staates, das Verhältniß der Arbeit des Ganzen zu seiner Muße immerfort günstiger zu machen, d. h. den Nationalreichthum zu vermehren.

4) Welche noch andern Pflichten dadurch dem Staate obliegen, davon zu seiner Zeit: hier nur die Eine hierher gehörige Betrachtung.

Erfahrungssatz.

Es wird Arbeit erspart, wenn die verschiedenen Zweige derselben vertheilt werden: wenn Jeder es zur Uebung und Fertigkeit in Einer bringt; Jeder nur das ausschließend treibt, was er gelernt hat; so ergiebt sich aus weniger Arbeit und Anstrengung der Einzelnen ein größeres Resultat von Produkten der Arbeit für das Ganze. Es wird also Muße gewonnen.

Da nun der Staat schlechthin verbunden ist, Muße für Freiheit und Bildung herbeizuschaffen; und da sich wenigstens für den Arbeiter kaum ein anderes Mittel der künstlich und durch Berechnung herbeigeführten Muße denken läßt, als diese Vertheilung; so kann man wohl sagen, daß der Staat verbunden sei, diese Vertheilung der Zweige der durch den Staatszweck aufgegebenen Arbeit einzuführen.

Nach dieser Ansicht würde in einem vernunftgemäßen Staate nach Maaßgabe der Theilung der gemeinsamen Arbeit, die arbeitende Klasse überhaupt, (d. i. Jeder, der nicht zu den Staatsbeamten gehört), zerfallen in verschiedene arbeitende Stände, welche durch die Theilung ausschließende Eigenthumsrechte bekommen. Wir werden einsehen können, wie diese Verhältnisse nach dem Rechte zu ordnen seien, und so das Civilgesetz von einem höheren Standpunkte aus umfassen können.

Unsere Aufgabe ist also: die gemeinsame Arbeit für den Zweck des Staates nach ihren Eintheilungsgründen für besondere arbeitende Stände zu erfassen.

Der Grundzweck aller Arbeit, fanden wir, ist die Selbsterhaltung, und zwar die physische, eben von Menschen; (auch der Staatsbeamten; sie müssen leben und sich ernähren ohne eigene Arbeit für die Ernährung).

Der Mensch ernährt sich von organisirter Materie aus dem Pflanzen- und Thierreiche (Angewandtes Naturrecht S. 35.).

Es ist zu erwarten, daß, wenn durch Kunst und nach einem freien Begriffe sich mehrere Menschen in einem Raume zusammendrängen, als die sich selbst überlassene Natur auf demselben zusammengebracht haben würde, diese sich selbst überlassene Natur sie auch nicht nähren würde; daß also die Organisation gleichfalls unter die begriffsmäßige Kunst gebracht werden müsse. (Ebend. S. 36.).

So wird es also zuvörderst bedürfen der Beförderung der Vegetation mit Kunst und Berechnung derselben auf unsere Zwecke. Die Natur erzeugt die Pflanzen durch einander, wir werden sie absondern müssen. Sie hält ein Gleichgewicht unter den hervorgebrachten, wir werden das Nährendere, leichter Aufzubewahrende, Nützlichere vorziehen, die anderen unterdrückend. So entsteht der Ackerbau.

Also, daß der Boden uns Nahrung liefere, ist die Bedingung ohne welche nicht. Auch Fleisch bedürfen wir; aber dieses Fleisch kommt zuletzt wieder aus dem Pflanzenreiche, das vielleicht auch für die Viehzucht einer besonderen Fürsorge bedarf, weshalb die Viehzucht recht füglich mit dem Ackerbau vereinigt werden sollte.

Der Ackerbau bleibt darum immer die erste und die Grundarbeit, und die Bedingung aller anderen. Dieser Stand ist der erste Stand. — Ich will die streng rechtliche Bestimmung gleich an die Spitze stellen. Der Staat garantirt immerfort allen seinen Bürgern ihre physische Erhaltung als ihr Recht, also das Vorhandensein der nöthigen Nahrungsmittel.

Inwiefern nun in einem bestimmten Staate diese Nahrungsmittel lediglich durch den Ackerbau gewonnen werden, garantirt der Staat, daß der Ackerbau stets in dem Zustande sei, um diese Nahrungsmittel zu liefern.

Der Staat hat darum das Zwangsrecht auf Jeden, daß er sich dieser ersten der Staatsarbeiten widme, falls er seiner Hände dazu bedarf; und es haben nicht Mehrere das Recht, auf andere Zweige der Arbeit sich zu legen, als ihrer von jener Grundarbeit erspart werden. Des Gebotes: du sollst arbeiten, erste Bedeutung in einem ackerbauenden Staate ist die: du sollst den Acker bauen. Etwas Anderes bedeutet es nur, inwiefern jenes Gebot cessirt.

Die Organisation schreitet in einer Zeitdauer fort nach gewissen Gesetzen, in deren Ausübung die Natur nicht gestört werden darf. Es ist daher für die Erreichung des beabsichtigten Zweckes schlechthin nothwendig, daß in jedem gepflegten Theile des Pflanzenreichs alles so bleibe, wie der Pfleger desselben es erkannt hat, indem er in seinem weitern Verfahren darauf rechnen muß; daß ihm sonach der Boden, auf welchem er baut, ausschließend zugestanden werde für diesen Gebrauch des Anbaus. —

Deduktion des Eigenthumsrechtes des Landbauers.

Satz: Das Recht des Ackerbauers an Grund und Boden ist das, auf demselben zu erbauen, diesem declarirten, und ihm zugestandenen Zwecke seiner Arbeit den Acker zu unterwerfen. Ein anderes Recht des Einzelnen an Grund und Boden giebt es nicht. Es giebt also kein Grundeigenthum. Darin sitzt so recht die Quelle der verkehrten Ansicht, und verkehrten Praxis, die wir freilich durch unsere Philosophie nicht auf einmal ausrotten werden, und sie nur nicht, wie Viele, beschönigen wollen.

I. Direkter Beweis. Recht ist die Entscheidung des Streites des freien Handelns Mehrerer. Ein solcher Streit ist in Beziehung auf den Boden denkbar, nur inwiefern Mehrere ihn bearbeiten wollen zu irgend einem ausschließenden Zwecke, und ausserdem nicht. Darauf zu gehen z. B., sich darauf zu bewe-

gen, ist kein ausschließender Zweck. Ausschließend wird der Zweck nur durch einen bestimmten Gebrauch des Bodens.

Das entgegengesetzte System stellt auf ein Recht, vom Boden auszuschließen, ohne ihn selbst zu gebrauchen. Das muß es behaupten. Woher soll nun ein solches Recht kommen? Doch wohl nur aus einem Vertrage mit Andern? Dies gesetzt: wozu soll es dienen? Um diejenigen, die ihn bearbeiten wollen, unter Bedingungen zu setzen, daß sie eben für uns mit oder für uns am Allervorzüglichsten, ihn bearbeiten müssen. Sind nun diese im Vertrage betrachtet worden als uns gleich? Die erträglichste Erklärung wäre noch, daß sie diesen Platz und dieses Verhältniß haben durch einen Vertrag, an den jene Uebrigen nicht Theil genommen haben, in den sie auch immermehr eingewilligt haben würden; denn er stützt sich auf Ungleichheit. Aufgestelltermaaßen haben sie also gar keine Verbindlichkeiten übernommen, indem sie den Andern welche auflegten. Die absolute Nullität eines solchen Vertrages leuchtet ein. — Jene sind allein die Verpflichtenden, diese allein die Verpflichteten. Woher kommen denn diese Begünstigungen und Vorrechte? (Daß sie Privilegirte, Begünstigte sein wollen, ist offenbar). Sie werden antworten: Wir sind eher da gewesen? Aber Ihr habt in der That Euch Nichts zugeeignet, denn nur die Arbeit vollendet die Zueignung. Also auf Macht stützt sich ihr Vorrecht. Sie können Jedermann vom Boden verjagen, der nicht in ihre Bedingungen eingehen will. (Auch dies vermögen sie wohl nur durch ihren Bund mit einander): Macht aber giebt kein Recht.

Dieses Letztere nun, ihre Macht, giebt eine rechtfertigende Ansicht darin, die wir nicht etwa um zu beschönigen, sondern um vollständig zu sein, anführen. Dadurch werden sie nun Beschützer dieses Grundes gegen auswärtige Gewalt. Dazu treibt sie ihr eignes Interesse. Dasselbe treibt sie, auf Ordnung und Gesetzmäßigkeit unter den ihnen Unterworfenen sowohl, als unter den sämmtlichen Unterworfenen zu halten. Denn durch das Erste wird der Ertrag des Bodens geringer, und durch das Letztere werden die eigenen gegenseitigen Rechte der Begünstigten angetastet. Sie haben sich ja gegenseitig ihren Boden garantirt, und

Keines Unterthan kann den eines Andern Herrn antasten, ohne zugleich den Herrn anzutasten. Sie werden darum die Regenten, die Staatsgewalt. Sind sie nun dieses, so kommt ihnen zu allerdings 1) Grundeigenthum, wie ich gleich zeigen werde, daß dieses dem Staate zukomme; 2) das Recht, für sich arbeiten zu lassen, und die Bearbeitung nur gegen die für die Staatsgewalt zu tragenden Lasten zuzugestehen. Also, in Rücksicht der Qualität des Verhältnisses käme Alles so ziemlich wieder auf das durch das Rechtsgesetz Geforderte zurück. In Rücksicht der Form aber: 1) Diese vorgegebene Staatsgewalt ist gar nicht von der Gemeinde errichtet worden, sondern sie hat sich selbst errichtet und constituirt. 2) Nicht um des Rechts willen sondern um des Vortheils willen, unterordnen sie die Unterthanen dem Gesetze, während sie denselben gegenüber gar keins haben: (unter sich haben sie das ihres ursprünglichen Vertrages oder vielmehr: sie stehen unter einander im Bündnisse; ein Bündniß der Begünstigten unter sich). 3) Da der Vortheil oben an steht, und der leitende Begriff ist, so wird das Recht eingeführt, nur inwieweit der Vortheil der Begünstigten es erheischt.

Anmerkung: 1) Es ist wahr, daß die Staaten des modernen Europa so entstanden sind, durch Eroberung. (Die documentirte Macht, Jeden vom Lande zu vertreiben). Glück war das Einigungsband ihres Anführers.

2) Es ist wahr, daß sie auch nicht füglich anders entstehen können: daß darum in einer solchen Nothverfassung sich das Recht erst entwickeln muß.

3) Es ist aber auch wahr, daß uns dies Nichts angeht. Wir entwickeln den Begriff des Rechts, als ein Soll, ohne Frage nach dem empirischen: wie ist's, oder wie kann es werden? In diesem liegt schlechthin nicht die Möglichkeit eines Grundeigenthums für den Einzelnen, sondern allein die des Rechtes des ausschließenden Gebrauchs zum Anbau.

Der Staat allein hat das Recht des Grundeigenthums. Zuvörderst als das Recht, ihn nach seinem Zwecke der Erhaltung Aller zum Anbau zu verleihen, die Einzelnen damit zu belehnen. Sodann: ihn zu vertheidigen gegen alle Auswärtigen, und

diese auszuschließen von Vortheilen und vom Gebrauche. Dieses gehört aber noch nicht hierher, sondern in das Völkerrecht.

II. Negativer Beweis. Der Boden ist die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raum, sonach ihrer ganzen sinnlichen Existenz, die Erde, insbesondere als Masse betrachtet, ist gar kein möglicher Gegenstand eines Besitzes; denn sie kann, als Substanz, keinem möglichen ausschließenden Zwecke eines Menschen unterworfen werden: von dem Gebrauche eines Dinges aber alle Uebrigen ausschließen, ohne selbst einen Gebrauch desselben angeben zu können, ist nach dem Obigen widerrechtlich. Also das Recht des Landbauers auf ein bestimmtes Stück Grund und Boden ist lediglich das Recht, darauf Produkte zu erbauen, und jeden Andern von diesem Anbaue und von jedem andern Gebrauche dieses Grundstücks, welcher jenem Gebrauche widerstreitet, auszuschließen.

1) Also das Recht, zu bauen, aber kein Grundeigenthum.

2) Der Landbauer hat sonach nicht das Recht, einen dem Ackerbaue unschädlichen Gebrauch desselben Grundstückes zu hindern; z. B. den Bergbau, oder die Hutung auf dem abgeärndteten und jetzt nicht mehr zu besäenden Acker, falls er nicht selbst das Recht hat, Vieh zu halten.

Die Aecker werden an die Einzelnen unter der Garantie des Staates vertheilt, und durch Gränzsteine bezeichnet, damit gewisses Recht sei. Einen Gränzstein zu verrücken, ist demnach ein Verbrechen gegen den Staat, indem es das Recht unsicher macht.

Jeder Landbauer, der Nichts wäre als dies, müßte durch die Bearbeitung seines Ackers seinen Unterhalt gewinnen können. Könnte er dieses durch alle seine Arbeit nicht, so müßte eine neue Vertheilung vorgenommen, und ihm zugelegt werden laut den oben entwickelten Grundsätzen. Ob Jeder seinen Acker wenigstens in soweit bearbeite, daß er seinen Unterhalt darauf gewinnen könne, darüber steht er unter der Aufsicht des Staates.

Hieraus ergiebt sich A) das Eigenthumsrecht des Landbauers an Grund und Boden: wobei er indeß, laut Obigem,

kein Recht hat, einen andern ihm unschädlichen Gebrauch desselben zu verhindern. So Bergbau.

B) Das Recht des Bergbau's. — Der Staat hat kein ausschließendes Recht auf denselben, aber er qualificirt sich zur Bearbeitung desselben als Repräsentant der Gemeinde. Demnach ist er natürliches Regale, wie die Forsten: — überlassen den Lohnarbeitern. Die Hauptsache ist, daß ein ausdrückliches Gesetz die Bürger von der Besitznehmung ausschließe. Nichts darf unbestimmt bleiben: ausserdem ist der Eigenthumsvertrag nicht umfassend. Alles soll seinen Herrn haben; oder eine Regel, nach der es einen bekomme.

(Weiter ausgeführt: angewandtes Naturrecht, S. 41—44.).

C) Das Recht 1) des Besitzes von zahmen Thieren, Zuchtvieh. Der Beweis des ausschließenden Eigenthums ist zu führen; hierüber die vorzuschlagenden Gesetze und Regeln. — 2) der Benutzung von wilden (ungezähmten) Thieren: Jagd — Fischerei.

(Weitere Ausführung a. a. O. S. 44—56.)

D) Alles dieses zusammengenommen ist hervorbringende Arbeit, die Arbeit für den Gewinn des Naturproduktes, bloß als solchen, er sei nun durch Nachhülfe der natürlichen Produktion, wie beim Feldbaue und der Viehzucht, oder daß die ohne alle Anleitung der Kunst von der Natur hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, wie beim Bergbau, der wilden Forstbenutzung, der wilden Fischerei und der Jagd. Wir wollen deshalb diese Eine Hauptklasse der Arbeiter für den Staat mit einem allgemeinen Namen nennen: die Producenten, oder besser die Hervorbringer.

Nun ist es sehr möglich, daß diese rohen Produkte noch einer besonderen Zubereitung durch die Kunst bedürfen, um den Zwecken der Menschen angemessen zu sein. Es ist daher zu erwarten, daß andere Staatsbürger sich lediglich dieser Verarbeitung der rohen Materialien für die Zwecke ihrer Mitbürger widmen werden, und dieses giebt eine zweite Klasse der Staatsbürger, die der Verarbeiter oder Künstler. Der Unterschied

ist scharf und die Benennung vollkommen richtig. Alle die Vorhergenannten überlassen die Natur ganz ihr selbst, sie schreiben ihr Nichts vor, sondern versetzen sie nur unter die Bedingungen der Anwendung ihrer bildenden Kraft: die, welche bloß Produkte aufsuchen, thun nicht einmal dies. Sobald die Natur ihr Geschäft vollendet hat, ist die Arbeit der Producenten zu Ende, das Produkt ist reif, oder das rohe Produkt ist da. Die von der zweiten Klasse treten nun ein, die gar nicht mehr auf die Beihülfe der Natur daran rechnen, indem der Bildungstrieb des Produktes entweder schon durch die Reife getödtet ist, oder sie selbst ihn für ihren Zweck tödten müssen. Sie setzen die Theile ganz nach ihrem eignen Begriffe zusammen, und in ihnen selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft. Etwas auf diese Art zu Stande Gebrachtes heißt ein Kunstprodukt. Jeder Faden der Spinnerinn ist ein solches.

1) Es ist, falls es erkannt worden, Pflicht des Staates und Recht der Bürger, daß dies Recht, gewisse Gegenstände auf eine gewisse Weise zu verarbeiten, einem besondern Grundstande ausschließend übertragen werde, denn dadurch wird Freiheit und Muße gewonnen, und diese soll gewonnen werden.

Der Ackerbauer muß zu jeder Stunde ganz seiner Feldarbeit leben, der Verarbeiter dagegen seiner Arbeit. Keiner muß durch den Andern gestört werden. a) Ist es den Einzelnen zu verbieten, ihre Holzschuhe sich selbst zu machen, da ja so viel Zeit vom Ackerbaue übrig bleibt? Dies konnte nur im äussersten Elende, und bei der übelsten Organisation eines Staates Einem einfallen, wer seine Zeit und Kräfte wenig in Anschlag brachte, und dem es an einem anzubietenden Aequivalent gänzlich mangelte; denn ausserdem würde er Nichts dabei gewinnen, sondern vielmehr verlieren. Das Spinnen ist gut, als Nebenbeschäftigung der Frauen. b) Sollen dagegen die Handwerker auf dem Lande und in Ackerstädten zugleich den Feldbau treiben, nach der Voraussetzung, jeder Mensch in denselben sei ein Feldbauer, und sei dieses eigentlich? Alsdann soll ein solcher Handwerker nur für sich, der eigentliche Landbauer soll aber auch für Andere gewinnen. Auch wird alsdann der Ackerbau nie Kunst, weil er eben Neben=

sache ist. Beides ist gegen die Regel eines höher sich bildenden Staates, gegen die der Sparsamkeit und Mußegewinnung.

2) Dieser Grundstand der Künstler verarbeitet die Produkte nicht bloß für sich, sondern für Alle, wie er denn auch nicht von seinen Produktionen, sondern von den Naturprodukten lebt; er muß daher von seiner Arbeit leben können, unter der Garantie des Staates, und frei von Verantwortlichkeit. Denn der Vertrag des Staates mit jedem Einzelnen lautet: gegen Arbeit, Leben, und die auf den Theil eines Jeden kommende Muße.

Die Bedingung aber, daß dieser Stand leben könne, ist die, daß die Menge der Produkte über das Lebensbedürfniß der Landbauer und der Staatsbeamten hinaus da sei, die der verarbeitende Stand zu seinen Lebensbedürfnissen bedarf.

Folge: In keinem Staate darf also mehr Verarbeitung des rohen Naturproduktes sein, als der Ackerbau trägt, und bezahlen kann: ausserdem könnte der verarbeitende Stand nicht leben.

Die Regel ist also: Ein solcher Zustand der Produktionen nach Maaßgabe der ursprünglichen Fruchtbarkeit, der Menge der Hände, die sich ihm widmen, der durch Maschinen und mitarbeitende Thiere unterstützten Kraft derselben, macht möglich diese Höhe der Bearbeitung, des rohen Stoffes, die da erfordert so viel Zeit (der Ungenutzheit des Stoffes während dieser Arbeit): und so viel Menschenkraft: denn der Stoff muß von der Produktion geliefert werden, und muß entbehrt werden können; die Arbeiter müssen ihre Nahrung von daher erhalten.

Das Gegentheil ist nicht etwa unräthlich, und unpolitisch, — dies geht uns Nichts an, und das sagen Andere auch, sondern es ist widerrechtlich. Es ist sodann dem Stande der Verarbeiter ein ursprüngliches Menschenrecht, leben zu können von seiner Arbeit, nicht gesichert. Es muß an Nahrung und Absatz fehlen.

Ich sagte: ein solcher Zustand der Produktion macht diese Höhe der Bearbeitung möglich. Nicht etwa auch nothwendig? Wenn so viel Hände = x, mit ihrer Arbeit an der Produktion beschäftigt, hinreichen, die Staatsbeamten und noch so viele Menschen = y zu ernähren, sollen sie sie denn nicht ernähren?

Sollen lieber Alle weniger arbeiten? Es ist aber die Voraussetzung, daß die Arbeiten nicht übertrieben sind, (denn ausserdem gäbe es ein andres Resultat)! Also nein; sie sollen sie ernähren. Aber umsonst, und so, daß Jene dabei müssig sind? Dies ist schlechthin keines Menschen Recht, und eine unverschämte Forderung. Also sie sollen auch arbeiten für ihre Nahrung, nach ihrem Maaße. Was sollen sie aber arbeiten? Sie sollen die Produkte weiter verarbeiten. Wir müssen also sagen, solcher Zustand der Produktion setzt, — macht gebührend diese Höhe der Bearbeitung. — Die Verbindlichkeit des Staates gegen den Grundstand der Verarbeiter läßt am Besten sich fassen als ein Vertrag der Producenten mit den Künstlern unter der Garantie des Staates, der also lautet: Ihr liefert uns die und die Arbeit, von der und der erforderlichen Güte, Wir dagegen liefern Euch Eure Nahrung, die Produkte. Eins gesetzt, ist das Andere gesetzt, liefert Ihr Eure Arbeit nicht so, so dürft Ihr von uns die Nahrung nicht fordern, für die Arbeit werdet Ihr sie aber gewiß erhalten, d. i. Ihr sollt leben können, wenn Ihr arbeitet. —

Es sind im Allgemeinen zwei Klassen der Verarbeiter zu unterscheiden: 1) solche, die bloß ihre Arbeit aufwenden, denen aber das Materiale nicht zu eigen gehört, operarii, Lohnarbeiter; und 2) solche, denen der Stoff und darum die ganze Waare als Eigenthum gehört, opifices. Den Ersteren muß Arbeit, den Letzteren Absatz ihrer Waaren durch den Staat garantirt werden.

Darin liegt 1) die Nothwendigkeit der Vergünstigung des Staates für jeden Einzelnen, sich der Verarbeitung zu widmen. (Oben nannten wir dieselbe die Lossprechung von dem Grundstande der Producenten). Der Staat muß einem Jeden erlauben, wovon er leben will, weil nur er übersehen kann, ob er davon werde leben können. 2) Die Garantie des Staates, zu der er verpflichtet ist.

Gleich hier, wo die Sache noch einfach ist, dies gefaßt. Es streitet dies gegen die gewöhnlichen Ansichten, und wir werden noch Folgerungen daraus ziehen, die noch mehr mit denselben streiten. Man sagt gewöhnlich: der Absatz der Fabrikanten geht uns Nichts an: da sehe er zu, daß er seine Produkte los wird,

Er hat uns nicht gefragt, da er sie machte. Zuvörderst ist dies in den meisten Fällen nicht wahr. Ihr habt thörig Fabriken befördert: dann aber, wenn es auch wahr wäre, hättet Ihr es leiden sollen? Ohne Eure Erlaubniß darf Nichts gemacht werden. Sind denn die Menschen unter Euch wie die wilden Waldvögel, um deren Treiben sich Niemand bekümmert, deren Existenz aber darum auch vogelfrei ist? Jedem Bürger ist sein Leben garantirt, darum steht auch die Weise, wie er es gewinne, unter der garantirenden Gewalt. Ihr sprecht von Bürgern: da liegt's eben, Ihr habt unter Euch Wilde, die nicht einmal Bürger sind. Aber innerhalb eines Staates kann, ohne die höchste Unordnung und Unrechtlichkeit anzurichten, Keiner, der Menschen Angesicht trägt, leben, ohne Bürger zu sein. Ist es nicht Rechtsverletzung an ihm, so ist es Rechtsverletzung an den Bürgern.

Es ist hier immer die Voraussetzung, daß die ganze Menschheit Einen Staat bilde, daß darum der Verarbeiter nirgends her, als von seinem landbauenden Mitbürger Nahrung und Absatz erwarten kann, weil anderwärts das Land nicht gebaut wird. Diese Voraussetzung ist der reinen Rechtslehre nothwendig. Wie durch die Theilnahme mehrerer Staaten und den Austausch der Fabrikate gegen Produkte die Verhältnisse verändert werden mögen, werden wir sehen. Die absolute Pflicht jedoch eines jeden besonderen Staates, seinen Bürgern gegen seine Arbeit Leben, und seinen gebührenden Theil von Muße zu garantiren, ändert sich dadurch nicht, und fällt nicht weg. Keineswegs fällt dadurch die Garantie anheim einem blinden Handelsgleichgewichte, (daß, wenn nur Waaren sind, sich Abnehmer, und wenn Abnehmer sind, sich Waaren finden werden:) das sie sich in ihrer Verlegenheit ausgedacht haben, so sehr auch Vernunft und Erfahrung widersprechen.

So ist im Allgemeinen das Verhältniß des producirenden zum verarbeitenden Stande.

Es folgt, daß die höchst mannigfaltige Bearbeitung der Produktenmasse als ein Ganzes gedacht, wiederum werde vertheilt

werden in besondere Bearbeitungszweige, in jenem Einem Grundstande untergeordneten Stande, nach Verschiedenheit des Stoffes, den sie bearbeiten, (Arbeiter in Gold, Silber, Wolle, Leinen) nach Verschiedenheit der Kunstfertigkeit, und dergl. überhaupt nach demselben Princip, nach welchem die erste Vertheilung vorgenommen wurde, um bei Einziehung derselben Arbeitssumme Muße zu gewinnen für Alle, und nach der Regel derselben. Je ergiebiger der Ertrag der Muße und der Kraftersparung ist, desto besser ist die Eintheilung. Der Staat ist verbunden, die beste zu machen, aber nicht verbunden, sie zu kennen: er richtet sich nach seiner Erkenntniß. Es hat sich eben gemacht.

1) Von keiner Klasse dürfen mehr sein, als der gesammte Zustand des Ackerbaues, und der übrigen Fabrikation erfordert. Jedem Einzelnen ist Absatz versichert, an die andern Staatsbürger, versteht sich; der Absatz aber kann nicht größer sein denn das Bedürfniß Aller: er ist darum nur in diesem Maaße zu sichern, und in diesem Maaße können darum bei jedem Zweige Arbeiter angestellt werden.

Wie Keiner der Kunst überhaupt sich widmen kann, so kann er es auch keiner besondern Kunst ohne Meldung beim Staate und dessen Erlaubniß.

So wie der ganze verarbeitende Stand immer geschlossen ist, eben so ist auch jede besondere Klasse (Zunft) nothwendig geschlossen: (sie darf sich nicht in's Unbedingte und Willkührliche vermehren, ohne Berechnung und Erlaubniß des Staates).

Ihr Verhältniß läßt sich am Besten so fassen: alle Staatsbürger schließen unter der Garantie des Staats den Vertrag: Ihr liefert uns diese Arbeit, jeder Einzelne aus Euch nach dem auf ihn kommenden Antheil gut und tüchtig, wir dagegen nehmen sie Euch gegen das gebührende Aequivalent ab. Würde die Zunft nicht tüchtige Arbeit liefern, so verlöre sie ihr durch den Vertrag erlangtes Recht; daher ist die Prüfung eines Jeden, der in die Zunft aufgenommen werden will, eine Sache des Staates; der Zunft selbst kann dieselbe nicht anheim fallen, denn sie würde auf alle Mißbräuche halten, und sich dem Fortgange der Kunst

widersetzen; darum müssen andre Commissionen dazu angesetzt werden.

Durch die Vertheilung der gesammten Arbeit, durch welche Muße gewonnen werden sollte, ist den gesammten Bürgern eine neue Last erwachsen; das, was Jeder bedarf, ist bei den Producenten, und bei den verschiedenen Arten der Künstler zerstreut; Jeder hat bei sich nur das, was er selbst erbaut, oder aufsucht, oder fabricirt; dies ist aber nach der Vertheilung nur ein kleines Ingrediens des gesammten Bedarfs. (Der Staatsbeamte vollends hat gar Nichts). Jeder mag darum auf der Oberfläche des Staates herumsuchen, und sehen, ob er einig wird, ein Aequivalent findet u. s. f.

Dieses ist nur dadurch zu heben: es muß ein dritter Stand errichtet werden, der den Austausch besorgt. Wir wollen gleich den strengen Begriff desselben aufstellen. Es wird gefordert ein Stand, wo für Jeden kundig das gesammte Produkt der Staatsarbeit nach allen seinen Theilen wieder beisammen gefunden wird. Sein Zweck ist die Vereinigung der durch die Vertheilung der Arbeitszweige entstandenen Zerstreuung. Dies ist der Kaufmannsstand.

Lassen sie uns die schon bekannten Begriffe auf denselben anwenden.

1) Der Umfang desselben ist gesetzt durch den Umfang des nothwendigen Tausches. Je mehr Vereinzelung der Produktengewinnung, desto höher steigt die Bearbeitung des rohen Produkes; darum wird auch der Umfang des Kaufmannsstandes größer. Er steht also im Verhältniß zur Vertheilung der Arbeit: je weiter die Vertheilung sich erstreckt, desto größer wird der Kaufmannsstand; je geringer dagegen, desto kleiner wird er. Auch versteht sich, daß für ihn, da er ja von den Produkten lebt, von der Nahrung der Producenten so viel übrig bleiben müsse, daß er mit den Verarbeitern davon leben könne. Sein Umfang fällt also der Berechnung des Staates anheim, und Niemand darf ohne Erlaubniß des Staates sich diesem Stande widmen.

2) Der Austausch ist sein ausschließendes Eigenthum. Er hat ein Recht, ihn allein zu besorgen: Alle, die verkaufen, müssen darum verbunden werden, an ihn zu verkaufen: die kaufen, bei ihm zu kaufen. Doch ist dagegen er verbunden, zu kaufen und zu verkaufen zu jeder Stunde.

Doch ist dieses ausschließende Recht des Tausches bedingt durch das Grundgesetz der Zeitersparniß; wo dieser Zweck nicht Statt findet, da fällt seine Zwischenkunft weg, und der Erbauer oder Fabrikant kann selbst tauschen; der Kaufmannsstand hat sich darüber nicht zu beklagen; denn für diesen Theil des Austausches ist er nicht angestellt, es ist in seiner Berechnung darauf gar nicht mitgezählt. Durch einen Anspruch darauf griffe er selbst über den Umkreis seiner Rechte hinaus. Aber daraus folgt, daß durch ein Gesetz genau bestimmt sein müsse, inwiefern der Umtausch durch den ersten Besitzer, oder inwiefern er durch die Dazwischenkunft des Handelsmannes besorgt werden solle. Der bei dieser Bestimmung leitende Grundsatz ist: Zeitersparniß im Großen und Ganzen, Kraftgewinnung.

Der erste Theil des Handels ist der Getraidehandel, oder der Victualienhandel überhaupt; man giebt gewöhnlich als den Grund desselben an, damit es recht wohlfeil werden solle: das kommt daher, weil man des Bauern Zeit nicht schätzet. Dieser muß sein, denn sonst ist allenthalben Verlust; wenn es durch Einen getrieben werden könnte, würde es nicht durch Viele getrieben werden müssen, und was in weniger Zeit geschehen könnte, würde längerer Zeit bedürfen. Bei gewissen Fabrikaten, Gold- und Silberarbeiten, möchte es zweckmäßig sein.

3) Der Kaufmann muß von seinem Handel leben können, und muß darum zu theurern Preisen verkaufen, als er einkauft; der ihm gebührende Antheil von Allem bleibt in seinem Hause, zu seinem eigenen Gebrauche. Wie der Preis zu bestimmen sei, erfordert eine tiefere Untersuchung über den Werth aller Dinge; wovon später.

4) So verhält es sich mit dem Kaufmannsstand, im Großen und Ganzen. Daß nun der Handel vertheilt werden könne, theils nach den Artikeln, theils nach den Orten, versteht sich.

Die Vertheilung muß nach dem Grundsatz der zu erlangenden Kenntniß, wie dieselbe am Besten sein werde, durch ein Gesetz des Staates geschehen; da derselbe ja einem Jeden garantiren muß, und für die Menge einer jeden Klasse stehen muß. Eben so fällt auch dem Staate die Prüfung anheim.

In jedem Umkreise, wo ein Kaufmann mit gewissen Waaren bestehen kann, soll er sein. Denn Jeder hat das Recht, die Waare, die er bedarf, so sehr in seiner Nähe zu beziehen, als die Lage des Ganzen es gestattet. Es darf also nicht aller Handel in große Städte zusammengedrängt werden.

Also der Staat muß bestimmte, das allseitige Recht über diesen Gegenstand bestimmende Handelsgesetze haben, als einen nothwendigen Bestandtheil der Civil-Gesetzgebung über das Mein und Dein. —

Wir haben früher gezeigt: in dem Tausche soll Jedem sein Eigenthum verbleiben. Was ist das? Es ergiebt sich uns daraus die Aufgabe, einen Grundmaaßstab des Werthes aller Dinge aufzufinden.

1) Wir werden heute nur einleiten, um vorzubereiten; die Sätze mögen Ihnen gegenwärtig bleiben, um nachher das Folgende darauf zu bauen.

2) Dies ist nun die verworrenste aller Untersuchungen, weil es den Untersuchenden gewöhnlich an Einfachheit fehlt. Ich hoffe, bei Ihnen für das Verständniß derselben gesorgt zu haben, und empfehle Ihnen die Enthaltung von andren Gedanken und Einfällen; wir werden Schritt vor Schritt Alles berühren. Man redet von Theurung oder Wohlfeilheit, ohne zu merken, daß man da einen Grundpreis des nicht Theuren und Wohlfeilen voraussetzt, ohne zu merken, daß dies Wechselbegriffe sind, und endlich in ewiger Befangenheit vom Gelde, das alle gesunde Einsicht in dieser Materie stört. Ist denn nun die Waare theuer, oder das Geld wohlfeil? Was ist denn der eigentliche Maaßstab, der absolut bleibende Werth? Sie sagen gewöhnlich: das Geld, das ist aber ungeheuer schief. Alle diese Untersuchungen

müssen ohne Rücksicht auf Geld abgemacht werden; das Geld ist an sich gar Nichts; bloß der leere Reflex, und das Zeichen des Werthes in allen jenen Verhältnissen.

Man setze einen solchen Zustand der Dinge als Basis, in welchem jeder der Arbeitenden durch seine Arbeit so lange leben könnte, als er arbeitete; so wäre in diesem Zustande der Preis und Werth der Arbeit oder des niedergelegten Produktes, das Leben, während der Zeit der Verfertigung. Kann er leben, so lange er arbeitet, so hat er den Preis, nur wenn er umkommen muß, ist ihm derselbe vorenthalten.

Werth der Arbeit ist also das Leben auf so lange Zeit, als der Arbeitende zu ihrer Verfertigung bedurfte. So bestimmt Kant diesen Begriff. In einer solchen Ordnung der Dinge müßten 1) Alle ohne Ausnahme immerfort arbeiten, denn jeder Einzelne gewinnt nur ein einzelnes Menschenleben. 2) Müssen Alle immerfort arbeiten. Wer da ruht, der hat nicht weiter zu essen.

Ohne mich dabei aufzuhalten, daß ein solcher Zustand schon darum nicht möglich ist, weil in ihm gar keine Fortbildung möglich wäre, kein Ueberschuß der Arbeit für die Ernährung der Kinder, der Kranken und Schwachen; kein Staat, weil die Regierenden nicht übertragen werden könnten: sprechen wir gleich das Wesentliche aus. Ich sage: in einem solchen Zustande hätte das menschliche Leben selbst durchaus keinen Werth, Bestimmung, oder Geltung oder selbstständiges Dasein: denn es geht immerfort in sich selbst auf, es geht darauf, um sich zu erhalten: warum aber soll es sich denn erhalten? Da heißt es, um sich zu erhalten; also ein sichtlicher Cirkel.

So kann es darum nicht sein: das Leben, das durch die Arbeit sich bloß erhält, muß jenseits derselben Freiheit gewinnen, selbstständig sich zu äussern. Ausserdem hat es keinen Grund, da zu sein, noch der Lebende, sich in den Staat zu begeben. Im Staate muß es so sein, und das Letztere ist die Bedingung des Staates.

Wie muß es also sein? Alle müssen leben können, auch bei unterbrochener Arbeit. Wenn Alle mit der Anstrengung, die

als der gemeinsame Maaßstab dieser Anstrengung vorausgesetzt wird, eine Zeit lang, z. B. ½ Jahr, arbeiten, so ist das Produkt dieser Arbeit ihr Lebensbedürfniß nicht nur auf dieses halbe Jahr, sondern etwa auf das ganze. Sie gewinnen durch das halbe Jahr Arbeit Lebensunterhalt für das ganze Jahr, folglich ½ Jahr von Muße.

Diese Summe der Muße muß zuvörderst abgegeben werden an den Staat, gegen das allererste nothwendigste Lebensbedürfniß, welches dieser bestreitet: die Sicherheit Aller. Dies hat zwei Folgen. Zuvörderst, die Staatsbeamten arbeiten selbst nicht (nämlich für die unmittelbare Erhaltung des sinnlichen Lebens: für die Erhaltung des rechtlichen und geistigen Lebens arbeiten sie allerdings). Was darum in dem erst gezogenen Resultate von Arbeit für die Erhaltung Aller auf sie fiel, müssen die Uebrigen unter sich vertheilen. Man setze, daß um dieser Rücksicht willen auf Jeden noch ¼ Jahr Arbeit mehr falle, so wäre dieses Vierteljahr die Abgabe an den Staat, und diese wäre völlig gleich vertheilt. Es bliebe Jedem ¼ Jahr Ruhe übrig.

Was ist nun der Preis der Arbeit Aller? Antwort: das Leben; und zwar in doppelter Rücksicht, theils, daß es erhalten werde, theils, daß es frei (von Arbeit, und in Muße) sich bewegen könne. Dieser Preis wird errungen durch die Arbeit Aller, und ist das ihnen garantirte Eigenthum, und sie haben Alle darauf gleiche Rechtsansprüche: der gleiche Antheil an dem Leben ist darum das Eigenthum jedes Einzelnen.

Da jedoch die Muße, die Jeder rechtlich gewinnt, in concreto sich anschauen läßt als ein Lebenkönnen ohne Arbeit; so können wir den Preis aller Arbeit allerdings in das Lebenkönnen setzen. Der Werth einer bestimmten Zeit Arbeit ist der einer bestimmten Zeit des Lebens; ganz richtig nach der Kantischen Formel: nur nicht etwa der gleichen; denn sodann wäre das Leben selbst zu gar keinem Werthe anzuschlagen, sondern einer größeren. In der aufgestellten Lage sind drei Theile Zeit und Arbeit werth vier Theile vom Leben: und so ist denn der Werth des reinen Lebens ¼ der Zeit. Darum sind in diesem Staate drei Stunden Arbeit (versteht sich nach dem hergebrachten Maaß-

stabe) werth vier Stunden des Lebens; und daß sie einem Jeden grade das gelten, ist sein ihm vom Staate absolut garantirtes Eigenthum, und gelten sie ihm dieses nicht, so ist ihm sein Eigenthum genommen. Dies ist der **Grundpreis** aller Dinge, der also jedesmal nach folgenden Faktoren bestimmt wird: 1) der **Faktor**: welche Zeit hat die Verfertigung dieses Dinges gekostet? welches nach dem angenommenen Maaßstabe im Allgemeinen zu bestimmen ist; 2) der **Faktor**: welche Zeit des Lebenkönnens giebt diese Zeit in dieser Lage des Staats? Und nun wird als Resultat aus diesen beiden Faktoren der Werth seiner Arbeit bestimmt.

Wir rechnen ohne Zweifel auf Ueberschuß der Kraft; woher soll nun dieser Ueberschuß kommen? Dieser ist eben der Gewinn des reinen vernünftigen Lebens, des Verstandes und der vortheilhaften Anwendung der Arbeit. Unverständige Kraftanwendung möchte wohl den Menschen kaum ernähren. Der Verstand gewinnt noch mehr Muße. Wodurch? Indem er andre Kräfte sich dienstbar macht; zuvörderst in Hinsicht des Bodens, zu der Bearbeitung desselben macht er sich die ganze organisirte Naturkraft dienstbar. Dazu bedient er sich der Thiere. Diese arbeiten und dehnen Eine Menschenkraft zum Unterhalt Mehrerer aus, die nun abwechselnd arbeiten können. Den Ueberschuß hat der Boden gearbeitet, dienend dem vernünftigen und verständigen Leben, das ihm verständig zu befehlen weiß. Wem soll nun dieser Ueberschuß gehören? Dem, wem der Boden gehört; so dachten eben die vermeinten Grundeigenthümer. Aber der Boden gehört gar keiner Person, sondern der Vernunft und Freiheit, welche hier, um ihr Recht zu behaupten, sich zu einem Staate vereinigt hat; also er gehört Allen, muß unter Alle als gleich vertheilt gedacht werden, nicht dem Landbauer allein zugehörend: denn nur unter der Bedingung ist ihm der Landbau zugestanden, daß er seinen Ueberschuß werfe in die gemeinsame Masse. So giebt es noch viel andre Quellen des Ueberschusses, und sie bestimmen eben den National- oder Staatsreichthum.

Recapitulation.

Wir stehen noch bei der Untersuchung über den ersten Hauptabschnitt der Rechtslehre, vom Eigenthumsvertrage. Wir haben gefunden: Eigenthum bedeute eigentlich Freiheit; Muße, durch Arbeit erworben. Diese durch die Arbeit sich ergebende Muße sei der Werth seiner Arbeit, und diese müsse der Staat einem Jeden zusichern. Wir suchten hierauf den absoluten Werth aller Arbeit zu bestimmen, und fanden: der Werth eines jeden Arbeitsproduktes sei = dem Lebensunterhalt auf so lange Zeit, als die Zeit der Arbeit, die auf dieses Produkt verwandt wurde, in diesem bestimmten Staat abgiebt. Ich sage: in dem bestimmten Staate; der Werth oder Preis ist darum bestimmt durch das Verhältniß des Staates, d. i. durch den National-Reichthum, und ist zu schätzen nach der Zeit der Ruhe, die durch Arbeit in diesem Staate gewonnen wird. Er kann verschieden sein in verschiedenen Staaten. Wir betrachten das Recht dermalen nur an Einem Staate, und alle Menschen, die wir in Betrachtung ziehen, als Bürger dieses Einen. Dies ist wohl zu merken. Alles Heraustreten aus der Einheit des Staates würde einen sichern Maaßstab des Werthes vernichten; daher eben kommt es, daß diese Untersuchungen gewöhnlich so unsicher und schwankend sind. Beträgt z. B. in einem bestimmten Staate die Arbeit ¾ der Zeit; so geben in diesem Staate drei Stunden Arbeit vier Stunden des Lebensunterhaltes, und ein Arbeitsprodukt von drei Stunden ist werth den Lebensunterhalt von vieren.

Anmerkung. Was ist also der Werth des Arbeitsproduktes? Nur die Arbeit, das bedachte Menschenwerk an ihr, wird in Rechnung gebracht, welche, einen Grundmaaßstab des Fleißes vorausgesetzt, nur gemessen werden kann durch die Zeit. Freilich muß dabei alle Arbeit in Rechnung gebracht werden. Z. B. beim Fabrikanten nicht bloß die Arbeit des Fabrikanten, sondern auch die, für die Stoffgewinnung angewandte, die ja der Fabrikant ersetzen muß; wo Lehrjahre und Lehrgeld sind, müssen auch diese ersetzt werden; sie sind zu vertheilen über die nach einem Durchschnitte zu berechnende Arbeitszeit. So viel Menschenarbeit zu diesem Produkte nöthig ist, (erster Faktor), so

viel ist dasselbe darum in diesem Staate werth. Nur sie wird aber auch berechnet, nicht etwa die Naturbegünstigungen; die Lage des Staates u. dergl. Dies eben giebt den Ueberschuß, und wird für Alle auf dieselbe Weise in Anschlag gebracht. Dies giebt den Maaßstab für den Staat, um darnach alle Verhältnisse des Landbauenden, des Bearbeiters des rohen Stoffes, und des Handels zu ordnen.

Die Formel der Preisbestimmung für die Bürger unter einander ist einfacher. Der gebührende Gewinn der Ruhe hängt zufolge der Einrichtung des Staates jedem Arbeitsprodukte auf dieselbe Weise an, und geht ungeschmälert von jedem Besitzer über auf den andern. Unsre Gesammtarbeit hat den gleichen absoluten Werth. Wir messen darum nach relativem Werth alsoi: so lange du für mich arbeitest, so lange arbeite ich für dich. Drei Stunden meiner Arbeit sind werth drei Stunden der deinigen; in beiden ist ertheilt Lebensmöglichkeit auf vier Stunden. Also Eine Stunde eines Jeden ist werth die Stunde aller Uebrigen ohne Ausnahme. Alle arbeiten für Alle. Jeder soll sogleich für seine Arbeit den Werth derselben in jedweder andern Arbeit, deren er bedarf, bekommen können; denn nur so ist ihm sein Eigenthum gesichert. Durch das Letztere besonders ist der Nachtheil aus der befohlenen Theilung der Arbeitszweige aufgehoben.

Welche Anstalt soll der Staat treffen, um diesen Tausch ohne Verringerung des Werthes zu verbürgen?

Im Voraus: der absolute Werth der Arbeitsprodukte in einem Staate macht sich selbst; denn er richtet sich nach dem Nationalreichthum, der sich selbst macht: (den der Staat befördern soll, aber nicht erzwingen kann). Der Staat kann ihn nur finden und aussprechen.

Lösung. Es ist irgend ein Arbeitsprodukt als bleibender Maaßstab alles Werthes festzusetzen, und der Werth aller übrigen Arbeitsprodukte darauf zurückzuführen. Daß jenes Arbeitsprodukt ein Lebensmittel, und zwar das allergemeinste und gebräuchlichste Lebensmittel sein müsse, z. B. ein Quantum Korn (ein Scheffel), ergiebt sich von selbst; denn die Lebensmöglichkeit ist ja der ideelle Maaßstab alles Werthes der Arbeit. (Daß dieses

Quantum, z. B. der Scheffel Korn, selbst unveränderlich müsse erhalten werden, versteht sich). Man muß, sei es auch nur im Gedanken, eine Zeit der Festsetzung dieses Werthes annehmen. Zu dieser Zeit muß der Grundmaaßstab, z. B. der Scheffel Korn, wirklich dies werth sein; sein nicht willkührlich zu setzender, sondern durch Nationalreichthum bestimmter Werth muß gefunden sein. Der Scheffel Korn nährt so lange einen einzelnen Menschen: setzen wir vier aliquote Zeittheile: diese sind in dem vorausgesetzten Staate werth drei gleiche Zeittheile Arbeit. So viel, und nicht mehr, aber auch nicht weniger Arbeit muß er dem Landbauer kosten. Kostet er ihm mehr, so ist er nicht zu seinem Eigenthume, kostet er ihm weniger, so sind die andren arbeitenden Stände nicht zu dem Ihrigen gekommen; Einer von Beiden muß für die Muße des Andern, ohne gleiche Muße zu gewinnen, arbeiten.

Also er muß ihm grade so viel kosten von seiner Zeit; es versteht sich nach Abzug der an den Staat zu leistenden Abgaben; welches überall das Erste ist, was der Bürger leisten muß. (Es wird sich zeigen, daß in einem solchen Staate die Abgaben unmittelbar nur vom Landbauer gezogen werden können, und daß allein auf diese Weise das Mittel gefunden ist, alle Bürger ohne Ausnahme auf gleiche Weise die Staatslast tragen zu lassen). Es versteht sich von selbst, daß der Staat grade so viel an Abgaben ziehen soll, als er für seinen Zweck bedarf; daß er ferner wisse, was er bedarf, und wirklich zieht. Daraus folgt, daß er auch in jedem Augenblicke bestimmt übersehen kann, welche Zeit des Lebensunterhaltes eine bestimmte Zeit der Arbeit für's Erste dem Landbauer, als dem Grundstande, geben könne, da er die drei Faktoren, Produktion des gesammten Ackerbaues auf dem Staatsgebiete, das, was er selbst von dieser Summe als Abgabe zieht, und die Anzahl der arbeitenden Bürger, immerfort weiß.

Nach diesem Grundmaaßstabe ist nun der natürliche Preis aller andren Arbeitsprodukte, der andren Lebensmittel und Fabrikate zu finden, und dem gemäß festzusetzen. Was auf der Oberfläche des Staates durch Arbeit gewonnen wird, ist zu schä-

ten nach seinem Werthe im Korn, z. B. nach Mäßchen, nicht Groschen u. dergl.: es kostet einen solchen Theil des Scheffels, ein Mäßchen, so viele Mäßchen. Das Pfund Fleisch, der Arbeitslohn eines Rocks, weil nach dem gewöhnlichen Maaßstabe der Viehbesitzer oder der Schneider eben so viel Zeit Arbeit aufgewendet hat, als der Kornbauer auf einen solchen Theil des Scheffels Korn.

Lassen Sie uns dies noch anschaulicher machen an Folgendem:

Theilet die Zahl der Einwohner eines Staates in 400 gleiche Theile, so wird, bei der vorausgesetzten Ergiebigkeit des Bodens, der Ackerbau durch die Arbeit von ¾ Jahr erzeugen müssen 400jährige Portionen Lebensmittel.

Man setze ferner, von diesen 400 Einwohnern seien 100 Staatsdiener, 100 Künstler, so bleiben für den Ackerbau übrig 200. Diese behalten von den gewonnenen, und in ihren Händen sich befindenden 400 Portionen 200 für sich, für ihre eigene Erhaltung. 100 geben sie ab an die Staatsdiener, ohne irgend einen sichtbaren Ersatz. Bisjetzt war kein eigentlicher Tausch. Nun aber weiter. Gegen das 4te Hundert sind alle Erzeugnisse des in diesem Staate durch das Gesetz geordneten Kunstfleißes, welche die Künstler bei ¾jährigem anzumuthendem Fleiße gearbeitet haben müssen, einzutauschen, und müssen eingetauscht werden, weil der Künstlerstand Lebensmittel von Rechtswegen gegen seine Arbeit bekommen soll. Da 100 Künstler sind, so ist $^1/_{100}$ des ganzen Fabrikates werth einer jährigen Portion Lebensmittel, und umgekehrt eine jährige Portion Lebensmittel werth $^1/_{100}$ des ganzen Fabrikats, nicht mehr und nicht weniger. Sollte der Hunderttheil mehr werth sein, so gewönne der Künstler Muße auf Kosten des Landbauern, im entgegengesetzten Falle der Landbauer auf Kosten des Künstlers, und immer wäre Einem von Beiden sein Eigenthum verkümmert.

Nun theile man die jährige Portion Lebensmittel in gleiche Theile, z. B. Scheffel, und diese wieder in ihre Theile; eben so theile man die Portion von jähriger Arbeit des Künstlers, als etwa das Tuch des Tuchmachers, in gleiche Theile, z. B. Ellen; so wird sich etwa finden, daß die Arbeit des Tuchmachers an der Elle Tuch

(die Wolle giebt wieder eine andre Berechnung) werth sei so viel Mäßchen Korn, und daß der Landbauer weder mehr noch minder dafür entrichten muß, wenn nicht Einem von Beiden Unrecht geschehen soll.

Wie soll nun dieses 4te Hundert in die Hände der Künstler kommen? Zuvörderst die Staatsbeamten sollen nicht bloß essen, sondern sie haben auch ihren Anspruch an den auf sie kommenden Antheil von den Produkten des Kunstfleißes. Diesen können sie vom Künstler erlangen nur gegen die gebührenden Portionen Lebensmittel, die sie nur erhalten können aus den Händen des Landbauers, und zwar ohne Ersatz. Dieser müßte ihnen sonach auch noch diese Austauschmittel als Abgabe geben. Was von dem 4ten Hundert auf diese Weise noch übrig bleibt, haben sie zum Austausch. Es versteht sich, daß auch kein einzelner Künstler bloß von Lebensmitteln lebt, sondern der übrigen Erzeugnisse des Kunstfleißes bedarf; daß ihm darum nicht bloß sein Leben, sondern auch das Leben Aller, die indessen für ihn arbeiten, ersetzt werden muß.

Lassen Sie uns dieses deutlicher machen an dem äusseren Wandel des Werthes, da der innere bleibt.

Man setze: der Wohlstand des Landes steigt, theils durch größere Ergiebigkeit des Ackerbaues, theils durch Steigerung der Künste; so werden theils mehrere Hände dem Ackerbaue entzogen, und den Künsten gewidmet werden können, theils werden selbst diese wenigeren mehr produciren, als vorher in derselben Zeit producirt wäre. Doch ist an sich die Summe ihrer Arbeit nicht mehr werth, als die Portionen ihres Unterhaltes, die auf sie kommen. Ferner auch bleibt ein Scheffel Korn, was er war, theils äusserlich, theils innerlich. Da aber mehrere Erzeugnisse des Kunstfleißes für dieselbe Portion Korn zu haben sind, so werden diese wohlfeiler, und um so viel, als recht, ist durch Theilung im Preise herabgesetzt. Hat denn nun auch der Landbauer Theil am allgemeinen Wohlstande? Hat sein Korn in der That denselben Preis behalten? Nein; es ist auch theurer geworden, denn er bekommt mehr Waaren dafür. Also beides ist verhält-

nißmäßig theurer geworden, d. i. es hat mehr Werth, ungeachtet Keiner von Beiden übervortheilt wird.

So wie daher der Wohlstand in einem Staate gewinnt, so steigt bei einer solchen Einrichtung des Tausches auf die gleiche Weise auch der Wohlstand aller Einzelnen. Alle arbeiten weniger und bekommen für ihre Abeit mehr der Arbeit des Andern, weil für Alle die Natur, durch Vernunft und Verstand gezogen, mitarbeitet.

Hier ist der Ort, auf eine leichte Weise den gestern versprochenen Beweis zu führen, daß in derselben Verfassung, ungeachtet nur der Landbauer unmittelbar Abgaben giebt, dennoch alle Bürger auf die gleiche Art mittelbar dieselben leisten. Die Abgabe ist nämlich eigentlich ein Abzug vom Ueberschusse der gemeinsamen Arbeit, und da durch die Bestimmung des gegenseitigen Werthes der Ueberschuß gleich vertheilt wird, so wird auch der geschehene Abzug gleich vertheilt, d. i. Jeder bekommt nur seinen Theil weniger. Die Summe der Fabrikate ist immer werth den von der eignen Verzehrung des Landbauern und der Staatsdiener übrig bleibenden Rest der Nahrungsmittel. Nähmen nun die Staatsdiener gar keine Abgaben, so wären die Fabrikate werth noch das mit, was die Staatsdiener nehmen, was sie sodann mit dem Stande der Landbauern um der Gerechtigkeit willen theilen müßten. Dies ist ganz klar. In unsrem Beispiele: statt des Hundert der 200 übrig bleibenden Portionen wären die Fabrikate dieses Ganzen 200 werth; nur müßten 50 von dem zweiten Hundert Portionen dem Landbauer bleiben, der weniger zu arbeiten hätte; (dies als das Einfachste indessen angenommen); kurz, dem Fabrikanten wäre was 2 werth ist 3 werth, und dem Landbauer, der nicht mehr so viel gearbeitet hätte, wäre seine Arbeit eben so viel mehr werth. Sie theilten sich zu gleichen Theilen in der ersparten Abgabe, sie theilen sich jetzt zu gleichen Theilen in den Verlust, und dieses mit der strengsten Genauigkeit, indem die allgemeine Gleichheit des Gewinns an Ruhe der Grundmaaßstab der Berechnung ist. So also theilen den Gewinn der Landbauer und der Fabrikant. Der Staatsdiener giebt keine Abgaben; er nimmt nur weniger für

seine Person, und trägt so seinen Antheil. Vermehrt sich der Wohlstand des Staates, so wird ohne Zweifel auch er für seine Person Theil daran nehmen müssen; es wird auf seine Besoldung um so viel mehr, als sein Theil davon beträgt, gerechnet, sonach die Abgaben erhöht, welches bei dem erhöhten Wohlstande Aller denn auch recht gut möglich ist. Sie können Alle mehr geben, und dennoch mehr behalten, weil die Natur mehr giebt.

In einem Staate, in welchem Allen der Werth ihrer Arbeit verbürgt, und das erste Lebensmittel zum Grundmaaßstabe angenommen ist, kann es nicht nur so sein, sondern **muß** es so sein, denn das erste Lebensmittel ist eben der Grundmaaßstab, nach ihm muß der National=Wohlstand berechnet, von ihm darum der Abzug gemacht werden: denn die Abgabe ist ein Abzug von dem Ertrage des Nationalwohlstandes, der nur eben nicht vertheilt wird. Dies ist die einfachste Weise, dieselbe anzusehen, und sich in allen Rücksichten über sie zu orientiren. Die Ansichten, die unsere gewöhnlichen Staaten darüber nehmen, (Alle die Abgaben tragen zu lassen, sie zu verstecken in Accise, auch die Staatsdiener dieselben geben zu lassen), die von solch einem Standpunkte aus ganz unbegreiflich sind, haben dennoch ihren guten Grund in einer Quelle, die wir tiefer unten berühren werden.

Resultat. Der Staat wird die Preise aller auf seiner Oberfläche erzeugten, und in den Handel kommenden Arbeitsprodukte aufsuchen, und declariren; und um diesen Preis wird Jeder jeden Augenblick gegen das in seinen Händen befindliche Aequivalent in jeder Art die begehrte Waare haben können.

Wie soll nun der Staat dies sichern? Es bleibt kein Mittel übrig, als daß er den Handel selbst übernehme, daß er den oben beschriebenen dritten Stand, den Handelsstand, selbst mache. Außerdem giebt es Oberaufsichten, und Gelegenheit zu Veruntreuungen ohne Zahl.

Also er muß selbst den Handelsstand machen, d. h. die Kaufleute müssen Staatsbeamte sein, die auf Rechnung des Staates Alles ohne Ausnahme, was ihnen angeboten wird, kaufen zu dem festgesetzten Preise, und so verkaufen, auf Rechnung des

Staates, (die Berechnung ist höchst einfach, und in jedem Augenblicke ist die Lösung und der Waarenbestand zu übersehen), gegen Besoldung, die der Staat als Abgabe beitreibt, und anrechnet. So geben Alle ab den gebührlichen Handelsgewinn.

Wie soll man nun aber zum Verkaufe nöthigen, so daß bei dem Staate zu jeder Zeit Alles zu finden ist? Daß der Fabrikant nicht verkaufen wolle, sobald seine Waare verfertigt ist, ist nicht zu befürchten; denn in diesem Staate ist nicht darauf zu rechnen, daß sein Arbeitsprodukt theurer, wohl aber darauf, daß es wohlfeiler werde. Theurer könnte es nur werden durch Verringerung des Wohlstandes; wohlfeiler wird es bei der Vermehrung desselben, und dieser vermehrt sich in der Regel alle Jahre, nachdem sich wieder aus der Erndte, als dem Grundfaktor, eine Totalberechnung machen läßt. Ihm ist darum jetzt immer der beste Preis. Vom Landbauer dagegen ließe es sich befürchten; denn dessen Waare im umgekehrten Verhältnisse wird äusserlich aus demselben Grunde theurer. Es ist zu berechnen, daß er alle künftigen Jahre für seinen Scheffel Korn mehr Produkte eintauschen werde; und darum ist es sein Interesse, sein Getraide aufzuheben.

G e g e n m i t t e l. Der Staat fordre jedes Jahr einen zweckmäßigen Theil der Abgaben ein in Korn in natura. Magazine, und wo möglich stets gefüllte Magazine, muß er ohnedies haben, aus Gründen, die sich erst tiefer unten so recht ergeben werden. — Wollte nun der Landbauer ein Jahr über nicht verkaufen, so würde freilich der Fabrikant nicht zu seiner Nahrung kommen. Aber der Staat verkauft aus seinen Magazinen. Diese werden ihm nun freilich leerer als billig, indeß die Fabrikate, auf deren Absatz an den Landbauer gerechnet war, ihm liegen bleiben. Darum nach der nächsten Erndte wird er die Naturallieferungen an der Abgabe um so viel größer ausschreiben, als dieser aufgedrungene Verkauf seinen Magazinen entzogen hat, und der Landbauer ist nun allerdings genöthigt, das Korn, das er vorher hätte hingeben sollen, jetzt hinzugeben um den rechten Preis. Was aber die bei den Staatskaufleuten liegenden Fabrikate betrifft, so wird, falls auch etwa die Lage erforderte, ihren Preis

herabzusetzen, dies der Staat so lange nicht thun, bis das, was früher hätte abgesetzt werden sollen, abgesetzt, und so das Gleichgewicht hergestellt ist. Dem Ackerbauer wird indessen der Vorrath ausgehen, und will er z. B. nicht unbekleidet gehen, so wird er wohl endlich kaufen müssen. Und so hat es denn der Staat allerdings in seiner Gewalt, nicht nur die Preise, sondern auch den geforderten Verkauf der Waaren zu erzwingen.

Weiter. Ich habe gesagt, der Staat solle seine Abgaben auch in Naturallieferungen eintreiben. Ich nehme darum noch ein andres Zeichen des Werthes an. Auch wird ohne Zweifel meine Meinung nicht sein, daß aller Handel durch den bloßen Umtausch der Waare geschehen solle (darum in der That alle Waaren des Landes zum Kaufmanne transportirt werden, und bei ihm eine Zeitlang liegen sollen). Allerdings soll es ein Zeichen geben, zuvörderst des Grundwerthes, und darum eben alles Werthes, z. B. für den Scheffel Korn, und seine Abtheilungen, Mäßchen u. s. f. Solches Zeichen nennt man Geld.

Grunderfordernisse des Geldes.

1) Das Zeichen selbst muß so wenig Werth als möglich haben in Hinsicht seines Materials; denn sonst geht dem Staate Etwas verloren, es ist noch, indem es Zeichen ist, zugleich Waare. Was für Heilloses daraus entsteht, davon tiefer unten.

2) Die Bereitung desselben muß nicht viel kosten; denn die Kosten desselben sind als Abgaben einzutreiben.

3) Wenn es irgend möglich ist, muß es gar nicht nachzumachen sein. Der Nachmacher bemächtigt sich der Arbeit Andrer ohne Aequivalent; dies ist Benachtheilung des Nationalreichthums, und theils Verbrechen, theils allgemein schädlich; doch ist die Versuchung groß.

Papier- oder Ledergeld ist sonach, wenn das Nachmachen desselben durch die Privatpersonen nur verhindert werden kann, das zweckmäßigste Geld für einen isolirten Staat, weil der Werth der Materie gar Nichts sagen will gegen den künstlichen Werth.

Da erschrickt man aber; und mit Recht in unsren Verfas-

sungen. Die Gründe davon tiefer unten. In der hier vorgezeichneten Staatsverfassung fällt alles das zu Befürchtende weg.

Also, ein solches Zeichen heißt z. B. ein Scheffel Korn, und für dieses ist in jedem Augenblicke der wirkliche Scheffel Korn auszutauschen, falls nirgends anders, ganz gewiß bei dem nächsten Staatsmagazine; da wird der Landbauer, falls er sein Korn los sein will, es wohl auch dafür geben müssen.

Eben dafür muß man auch alles Andre haben können, was in der Preisanzeige des Staates diesem oder einem aliquoten Theile desselben gleich gesetzt ist in jedem Augenblicke in den durch den Staat dazu veranstalteten Waarenlagern. Dieses Zeichen nimmt der Staat, der die Abgaben in Scheffeln Korn ausschreibt, als Ueberschuß dessen, was er nicht als Naturallieferung ausgeschrieben. Mit demselben besoldet er alle seine Staatsdiener und bestreitet alle seine Ausgaben. Es kann hier gar keine Frage sein, ob es gilt, da der Staat, welcher der größte Handelsmann ist, und die größten Forderungen hat, es nimmt, und er allein nimmt, und nichts Andres; denn dies ist die stillschweigende Voraussetzung, indem grade darin der Vorzug des Zeichens besteht, daß es stets für Alles gilt, und daß Jeder es nimmt.

Die an die gewöhnlichen Voraussetzungen Gewöhnten sagen: der Staat wird ein solches Geld, in Rücksicht dessen er auf keine Weise gebunden ist, in's Unendliche vermehren; dadurch wird es seinen Werth verlieren. Sie haben Recht in der gewöhnlichen Voraussetzung: es haben Staaten dies gethan; und daher der Schrecken, wenn man vom Papiergeld hört, daher der Ruhm Frankreichs u. s. w.

Ich erwiedre auf alles dieses: der Staat, den wir bisjetzt beschrieben haben, kann dies nicht wollen; er würde dadurch sich selbst vernichten; er würde die Ordnung aufheben, um sich alle die Noth der Unordnung auf den Hals zu ziehen.

Wie viel Geld soll also sein? So viel, daß das Zeichen gleich ist dem Bezeichneten? So viel Scheffel Korn die Erndte im Durchschnitte liefert, so viel und nicht mehr noch weniger Scheffel Korn sollen sich im Umlaufe befinden. Nicht weniger; denn der Strenge nach könnte der nicht repräsentirte Scheffel

nicht gekauft werden. Doch dieses könnte durch schnellen Umlauf gedeckt sein. Nicht mehr; denn das Zeichen, das darüber ist, repräsentirt Nichts, und wer es macht, sei es der Staat, oder ein Andrer, ist ein Falschmünzer. Dieses Zeichen für den Scheffel Korn wird nun im Laufe sich verwandeln in ein Zeichen für Fleisch und Fische, in Erbsen und Kohl, in Tuch und Leinwand, in Ziegel und Kalk u. s. f., bis es seinen Umlauf durch alle Gestalten des Werthes, und die ihm vorgeschriebenen Metamorphosen vollendet hat. — Giebt der Staat mehr aus, so findet der letzte Besitzer keine Nahrung; er muß zu Grunde gehen, er mag um eines Jahres Arbeit betrogen sein: das wäre der Gewinn, den der Staat davon hätte; aber er geht alsdann auch gleich zu Grunde. Dies ist der Verlust: die Ungerechtigkeit. Was soll denn den Staat, der die Abgaben ja nur erhöhen darf, in eine solche Verlegenheit bringen, sich an den Einzelnen zu halten, da er es ohne Schaden von dem Ganzen nehmen kann? —

Paradoxon.

Das Arbeitsprodukt wird wohlfeiler, wenn die Arbeit theurer wird. Bei Erhöhung des National-Wohlstandes giebt der Fabrikant mehr Waare für seine Portion Lebensunterhalt. Dennoch braucht er nicht so viele Zeit, diese größere Menge zu liefern, als er vorher brauchte, eine kleinere Menge zu liefern; sonach ist seine Arbeit oder seine Zeit theurer. Vorher bedurfte er drei Stunden, um eine Elle Tuch zu verfertigen, und dieselbe war werth vier Stunden Leben. Jetzt muß er zwei Ellen liefern für vier Stunden Leben; seine Waare ist also wohlfeiler. Aber er braucht zu der Verfertigung dieser zwei Ellen nur zwei Stunden; seine Arbeit ist also theurer. Jetzt erhält er für eine Stunde Arbeit zwei Stunden Leben, vorher erhielt er nur für eine 1⅓. Seine Arbeit ist also um ⅔ Zeit theurer geworden.

Beim Landbauer ist grade das umgekehrte Verhältniß: seine Waare ist mehr werth an Andrer Waare, weniger an Arbeitszeit des Künstlers: für den Unterhalt von vier Stunden arbeitet er ihm jetzt nur zwei Stunden, da er vorher drei arbeiten mußte.

Dennoch bleibt das Verhältniß richtig, wenn der Landbauer auch nur zwei Stunden braucht, um diesen Lebensunterhalt zu gewinnen, da er vorher drei brauchte. Beide gewinnen; die Natur trägt die Kosten.

Der Staat muß den Werth der Arbeitsprodukte sichern. Es muß deshalb ein Maaßstab des Werthes aller Waaren festgesetzt werden, der immer bleibt, wie auch der äussere Werth sich verändert. —

Jetzt weiter.

Es ist in diesem Beweise die ausdrückliche, und es ist in der ganzen bisherigen Untersuchung die stillschweigende Voraussetzung, daß wenigstens das erste Lebensmittel von einer Erndte zur andern aufgezehrt werde. Zwar ist der Magazine des Staats gedacht worden, aber nur im Vorbeigehen, und ohne eigentliche Ableitung ihrer rechtlichen Nothwendigkeit. Dies kann nun nicht also bleiben, weil dadurch die Erweiterung und Vermehrung des Nationalreichthums unmöglich würde. (Ungeachtet nun dies so sich verhält, wird dadurch dennoch der gelieferte Beweis nicht umgestoßen, sondern, wie sich zeigen wird, verstärkt). Diese ist möglich nur durch das **Kapital**. Wir werden darum unsre Lehre über die Sicherung des Eigenthums beim Tausche vollenden durch eine Untersuchung über das Kapital. Diese Lehre gewinnt an Klarheit, wenn wir ihr die über das Metallgeld und über den Einfluß desselben auf die Gewalt des Staates über das Eigenthum, darum auf das Eigenthum Aller voranschicken. Also

vom Metallgelde.

Alles Metall hat durch seine Dauerhaftigkeit und Bearbeitbarkeit einen großen innern Werth, als Waare; dieses Alles im höchsten Grade die edlen Metalle, Gold und Silber. Fast unzerstörbar, indem sie nicht angegriffen werden durch die Luft, und mit ihr einen chemischen Proceß eingehen; daher die Reinlichkeit, und endlich die Theilbarkeit und Biegsamkeit.

Dazu kostet ihre Gewinnung viel Zeit und Kraft: jedoch muß dieselbe bisjetzt sich belohnt haben, indem ausserdem kein

Staat weiter den Bergbau treiben würde, sondern vielmehr das ihm nothwendige Gold und Silber durch den Handel mit den Arbeitsprodukten, die er mit derselben Zeit und Kraft erzeugen könnte, gewinnen würde, wenn ihm dieses vortheilhafter wäre. Der äussere Werth dieser Metalle ist darum wenigstens der Unterhalt für den Gewinner des Metalls, wie dies sich verhält mit aller andern Arbeit. Nur ist dabei der sehr große und bedeutende Unterschied, daß jede andre Anforderung aus Arbeit an das Menschengeschlecht ablösbar ist in der Zeit, indem das Produkt verschwindet; das Lebensmittel verzehrt, das Fabrikat verbraucht wird: die Anforderung aus Gewinnung der Metalle aber fest und unauflösbar ist, weil das Metall bleibt; wenn es ruhig bleibt, nimmer, wenn es umläuft, oder in verschiedenen Gestalten verarbeitet wird, denn doch nicht sehr merklich vergeht. Der Besitz edlen Metalls hat sonach eine fast unauflösbare Schuldanforderung an das Menschengeschlecht, und übergiebt Jedem, dem er dasselbe übergiebt, eine solche. Wie auch der Besitzer sich wandelt, die Schuldforderung bleibt.

Diese Dauer und die Theilbarkeit in beliebige Theile ohne Verlust machten die edlen Metalle, ohne Zuthun eines Staates, durch eine natürlich sich ergebende Uebereinkunft zum Weltgelde. Es hat zugleich, gegen unsre erste, dem Gelde angemuthete Eigenschaft, einen innern Werth; es ist Waare, und eine sehr köstliche Waare. Es würde sich darum, wenn auch nicht zum Gelde, doch sehr gut zu einem Grundmaaßstabe des Werthes aller Dinge schicken, wie wir dazu gemacht haben das Korn. (Dies ist auch in der That die treffliche Praxis des Handels im Großen. Abschreiben und zuschreiben in ihren Büchern; der Buchstabe, dies ist ihr Tauschmittel. Das Metall ist in demselben repräsentirt. Dies ist auch die herrschende Meinung der Staatsmänner über das Papiergeld. Es müsse Realisationscomptoirs geben, wo man dasselbe in jedem Augenblicke gegen Metallgeld umtauschen könne; grade wie in meiner obigen Theorie die Getraidemagazine und Waarenlager des Staats die fortdauernden, in jedem Augenblicke angewandten Realisationscomptoirs sind).

Was geht denn nun den edlen Metallen ab, um ein schick-

liches Grundmaaß des Werthes zu sein? Dasselbe, was es wieder zu einem möglichen Gelde macht; das allgemeine Bedürfniß desselben als Waare. Brod muß Jeder haben: aber goldene und silberne Geschirre können wir alle die Zeit unsres Lebens entbehren, und die Allerwenigsten kommen dazu, sie besitzen zu können. Unmittelbar als Waare wird es fast niemals gesucht; und sein Gebrauch, als solche, steht in dem allerfernsten Hintergrunde; als Geld, als Eintauschungsmittel aller beliebigen Bedürfnisse wird es gesucht: ungeachtet es seine Gültigkeit als Geld freilich nur durch den im Hintergrunde liegenden Werth als Waare behält und behauptet. Es ist aber eben deshalb kein schicklicher Maaßstab, weil sein Werth als Waare sich nicht aufdringt; darum kann es Zeichen sein. Aber man vermißt nicht den Mangel des Materials; darum ist es kein schickliches Zeichen, weil es wiederum seine Gültigkeit als Zeichen vom inneren Werthe erhält. Es ist eine Halbheit, die immerfort zwischen seiner Bedeutung als Zeichen und zwischen seinem innern Werthe schwankt.

Das zeigt der Erfolg. 1) Sein wahrer Werth ist durchaus unbestimmt und unbekannt. Der eigentliche Werth und Preis des Lebens ist die Muße. (Darum lag mir Alles daran, einen solchen absoluten Werth zu finden, woran es in diesen Untersuchungen fehlt). Wie viel Muße aber, d. i. welchen Zeitraum Unterhalt ich für eine Unze Gold oder Silber haben werde, weiß ich nie; und kein Staat kann mir darüber je etwas Festes verbürgen, weil jeder über diesen Punkt, wie sich sogleich zeigen wird, eben so abhängig ist, wie der gemeinste seiner Bürger. Eigentlich ist nach diesen Systemen Alles in der Welt vorhandene Gold und Silber werth alle in derselben vorhandene Waare, und demnach ein aliquoter Theil des ersteren einen aliquoten Theil des zweiten. Aber es giebt kein menschliches Wissen, welches die beiden Faktoren übersähe, und so das Facit ziehen könnte, (wie der vorausgesetzte Staat seine beiden Faktoren immerfort übersieht). In dieser Ungewißheit fürchten nun Beide, der Geld- und der Waarenhaber, zu kurz zu kommen: Jeder hofft einen günstigen Preis für sich: und so wird es niemals zu einem Abschlusse des Handels kommen, ausser durch die Noth eines von

Beiden: der Geldhaber muß die Waaren, der Waarenhaber das Geld haben. (Daher das Mäklen; dies ist ein höfliches Ausforschen der Noth des Andern). Also die Noth macht den Kauf, und so den Preis. Nun ist diese sehr wandelbar, darum sind die Preise wandelbar. Hier ist Gewalt, durchaus nicht Recht. Jeder sucht so theuer als möglich das Seinige anzubringen, und so wohlfeil als möglich das des Andern einzukaufen. Gelingt's, so gelingt's. Auch ist es gar Keinem zu verdenken; denn Keiner weiß, ob er Unrecht thut, da noch ein durchaus Unbekanntes, das Geld, mit in den Tausch eintritt. Jeder muß bei der redlichsten Gesinnung dies thun, denn wenn der Andre es nicht geben könnte, so würde er es nicht geben.

Die Noth wendet sich, d. h. steigt der Werth des Geldes, so kommt mehr auf den Markt; nun fällt er: steigt der Werth der Waare, so versteckt Jeder sein Geld (ausser gegen Lebensmittel, diese haben das Zwangsrecht; wird aber der Transport gewonnen, so entsteht, bei Freiheit des Handels, Zufuhr). Nun kommt der Waarenbesitzer in Noth, und die Sache ändert sich abermals. —

Was ist demnach einen Groschen werth? Die Noth des Waarenhabers zu der Zeit, da ich ihn ausgeben werde. Wer gewinnt dabei, und zwingt die Preise, macht sie? Wer die Noth Andrer wohl zu berechnen versteht. Alle kaufmännischen Spekulationen, was sind sie anders, als Voraussetzungen solcher Noth, auch wohl durch Aufkauf künstliche Hervorbringung der Noth.

So unbestimmt nun der Werth alles Geldes ist, so unbestimmt ist auch der Werth des Geldes des Staats. Wie in eines Jeden Kasse er ärmer oder reicher wird, so wird er es auch in der des Staates. Darum

1) Er muß zuerst das Metallgeld suchen, wo er es findet.

2) Er muß darum davon nehmen, so viel als er kann, weil er dennoch nie eigentlich weiß, was er einnimmt, und nun hat.

3) Er muß darum ein ganz umgekehrtes Finanzprincip haben, als das, was wir aufgestellt haben. Bei mir soll er einnehmen, so viel als er braucht; aber er darf niemals die Subsistenz und

alle Muße seiner Bürger brauchen, ausserdem wäre er gar kein Staat, und es wäre bei dieser Lage der Menschheit nicht bis zum Staate gekommen. Hier aber ist sein Princip, daß er nimmt, was er kriegen kann; denn er weiß nie, was er hat, darum auch nicht, was er braucht, und er muß sich sicherstellen.

— Noch einen Umstand im Vorbeigehen. Man spricht in neueren Zeiten so viel von Freiheit des Handels und der Gewerbe. Was würde doch das Resultat davon sein? Der Markt würde überfahren werden, indem sich Alle auf den Handel legten, und das Geld würde darum theurer werden. Dies ist Vortheil für den Geldhaber. Fast alle Vorschläge gehen darauf hinaus, das Geld recht theuer zu machen. Ist es auch der Vortheil des Käufers? Soll man dies sagen, weil dieselben von Geldhabern, Besoldeten u. dergl. herkommen? Doch ist dieses nur auf eine Zeit. Eine Generation etwa wird aufgeopfert; dann kommt die Vergeltung. Nun, dann leben wir nicht mehr!

Man wolle dem Publikum Ersparniß verschaffen durch Freiheit des Handels. Wer ist dieses Publikum? Die Fabrikanten sind doch gewiß vergessen, denn die gehen zu Grunde. Und wie steht es denn mit dem Gewinne der Uebrigen? Der Bäcker des Ortes, der Brauer, der Fleischhändler werden ihr Tuch im Verhältniß zu den andern Preisen nicht wohlfeiler bezahlen. Ich sehe also nicht, daß Jemand dabei gewinnen werde, als etwa der Herr Amtmann, der Nichts zu verkaufen hat. Dieser nutzt seine Besoldung höher, dieser, überhaupt die Besoldeten und Kapitalisten wären wohl zuletzt das Publikum.

Freilich kann ein Staat in der Lage sein, solche Gesetze geben zu müssen. Geldwerth zieht die auswärtigen Geldbesitzer an; wo die Waaren wohlfeil sind, da gehen sie hin; da können sie ihr Geld recht nutzen, das Geld ist dort theuer. Aber der Staat will Geld haben, weil er nur dadurch seinen Werth und seine Macht in der Reihe andrer Staaten behaupten kann. Also, es ist Noth, warum er diese Gesetze giebt, bei vielleicht besserer Einsicht. So entsteht alle Noth aus der einen Quelle, dem Metallgelde.

In Summa: in jedem Staate, in welchem (in seinen Verhältnissen nach Außen enthalten wir uns hier noch des Absprez-

chens) das Weltgeld, die edlen Metalle, Geld sind, ist das Eigenthum der Bürger nur in dem allergröbsten Sinne, daß ihm die körperlichen Objekte nicht mit Gewalt weggenommen werden können, gesichert: ihr eigentliches Eigenthum aber, der Werth ihrer Arbeit, hängt ab von einem blinden Ungefähr, einer unbegreiflichen Naturgewalt; und sie sind darüber im Naturzustande geblieben. Aber dazu hat der Mensch eben Vernunft, um die blinde Naturgewalt zu vertilgen, und alle seine Verhältnisse unter einen klaren Begriff zu bringen, und mit besonnener Kunst nach demselben zu ordnen. Dieser klare Begriff, und diese besonnene Kunst in Beziehung auf die Sicherung des Eigenthums ist nun oben beschrieben, und sie ist die Aufgabe des Staates. Dies ist unsere Meinung; und hierbei geht es denn sehr wohl an, zu sagen: diese Aufgabe hat bisher nicht gelöst werden können, und sie kann es auch bis jetzt noch nicht, und dabei sind die wirklich bestehenden Staaten ausser aller Schuld. — Wir sind selbst dieser Meinung — aber es geht nicht, zu sagen: weil das blinde Ungefähr bisher geherrscht hat, so soll es zu ewigen Zeiten herrschen, niemals aber die Vernunft; und die letztere soll auch nicht reden, und den klaren Begriff verbreiten, ohne welchen es nie zur besonnenen Kunst kommen kann.

Mit Allem, was die Staatswirthschaft innerhalb eines Staates, der Metallgeld führt, thun kann, hat eine reine Rechtslehre, die das ewige Recht bestimmt, und von der wir allein hier reden, Nichts zu schaffen; denn ein solcher Staat ist kein ausgebildeter Staat, sondern er läßt vermittelst des Weltgeldes den alten Naturzustand, aus dem alle Versuche der Staaten ausgegangen sind, als ein Ingredienz noch in sich übrig, obwohl auch eine solche Staatswirthschaft das wahre Mittel sein dürfte, um es zum wahren Staate zu bringen, und so, auch nach der Lehre des ewigen Rechts, an ihrer Stelle, ihr großes Verdienst hat.

Vom Kapital.

Hat denn nun das Metallgeld gar keinen Vortheil gehabt, und erheben es die entzückten Lobpreiser seiner Wirkungen ganz

ohne allen Grund? Dieses wird sich zeigen, wenn wir vom Kapital reden.

Zuvörderst ist in unsrer ganzen Theorie immer vorausgesetzt, daß vom Anfange des Jahres an bis zur Erndte der Staatsbediente, der Landbauer, und der Fabrikant, indem die beiden Letzten den Acker bauen und die Fabrikate verfertigen, während der Arbeit werden leben können, anständig und gewiß, bis zum nächsten Austausche, der mit der neuen Erndte beginnt. Woher kommt ihnen dieser Lebensunterhalt bis zur Erndte? Offenbar von einer früheren Erndte, und da wieder von einer früheren, u. s. f. Wo nimmt dies ein Ende, da wir doch einen Anfang haben müssen? Setzen wir also das Beginnen eines Staates, und der beschriebenen Anordnung der Gewerbe; so setzt dieselbe schon voraus, daß Alle bis zur nächsten Einsammlung schon leben können, daß sie Vorrath an Allem für ein Jahr haben. Also Lebensmittel für Alle, nach deren Entstehen im Staate nicht gefragt werden kann, ist die absolute Bedingung einer Entstehung des Staats. Dies ist das Grundkapital, das absolute Kapital.

Aber weiter: Es soll ein Wohlstand der Nation, ein Uebergewicht ihrer Arbeitsprodukte über die Arbeit errungen, und dieser fortdauernd vermehrt werden. Wie kann dieses geschehen? Nur also, indem durch Arbeiten, die unmittelbar gar nicht, sondern nur mittelbar zweckmäßig sind, die Natur den unmittelbaren Zwecken des Menschen erst unterworfen wird. Da geht für den nächsten Zweck der Erhaltung in der nächsten Zeit offenbar Kraft verloren, welche freilich in einer künftigen Zeit mit Gewinn sich ersetzen soll. Wenn Moräste ausgetrocknet, und urbar gemacht werden, so wird in der Zeit, da dies geschieht, durch diese Kraft nichts dem Menschen Nützliches gewonnen; wenn Maschinen ausgesonnen, und vielleicht mit vergeblichen Versuchen probirt, wornach die Aufgabe nicht gelöst wird, verfertigt werden, so ist nicht die Absicht, diese Maschinen zu verkaufen, auch würden sich keine Käufer für sie finden.

Wie ist nun dieser Abbruch an gegenwärtigem Erwerbe zu Gunsten eines künftigen und entfernteren denkbar, und möglich?

Offenbar bedürfen jene vorbereitenden Arbeiter arbeitender Hände; diese aber vorräthige, und von dem unmittelbaren Erwerbe zu ersparende Lebensmittel. Sind die letzteren da, so werden sich die Arbeiter finden. Sie aber müssen sein. Sie sind der zweite Theil des für den Staatszweck vorauszusetzenden Kapitals, als eines Ueberschusses über die berechnete Zehrung.

Was aus diesem Theile des Staatszwecks für unsren gesammten Staatszweck folge, davon später. Jetzt nur noch, wie dieser Zweck bisher befördert worden, als eine Nebenfolgerung.

Das einzig bekannte sichere Mittel, die Menschen zur Arbeit für nicht gegenwärtige, von ihnen selbst auch gar nicht begriffene Zwecke zu gewinnen, war das Metallgeld; in ihm war eine Schöpferkraft niedergelegt, so weit über alle menschlichen Kräfte nur die Anwendung derselben zu verfügen, als die Summe Geldes reichen möchte; und dies in jedem Augenblicke. Nun sind allein dadurch solche Arbeiten im Vorrath, und alle Verbesserungen des menschlichen Zustandes errungen, und werden fernerhin auf dieselbe Weise errungen werden; hier ist der wahre endliche Gewinn des Geldes für das Menschengeschlecht. Ferner will ich auch noch dieses hinzusetzen: nur durch diesen Fortschritt gewinnt die menschliche Arbeit Würde und Anstand, und wird menschlich, ausdrückend die absolute Schöpferkraft des Begriffs. Wenn die Menschen nach einem Menschenalter noch eben so das Land bauen, noch eben so fabriciren als vorher, so hat die eigentliche Menschlichkeit in diesem Geschäfte bei ihnen stille gestanden, und sie sind vielmehr mit Bibern oder Bienen zu vergleichen, denn als Menschen anzuerkennen. Als Triebfeder dieses höheren Glücks und dieser höheren Würde erschien nun das liegende Geld, dieses, als in sich enthaltend allen zu erringenden National-Wohlstand und National-Vermögen. (Daher auch sehr oft das in den Händen der Nation befindliche baare Kapital an Geld National-Vermögen genannt worden ist). Wo ein Geldbeutel sich etwas reichlicher aufthat, sah man Alles zuströmen, und sich beeilen, einen so großen Theil als möglich davon an sich zu bringen. Daher die Bewunderung und Vergötterung, die selbst verständige und denkende Menschen dem Gelde, als dem

Stifter aller Industrie, und wenn man will, als derjenigen Macht, bewiesen, die den Menschen zuerst aus dem Prometheischen Leimgebilde zu diesem erfindungsreichen und raffinirten Wesen gemacht hat. Es ist ihnen eben die himmlische Flamme des Prometheus. — Sie haben in der Entzückung nur einen Umstand übersehen, der gleichwohl nahe liegt, und das ist dieser: das Geld thut gar nicht unmittelbar diese Wunder, und unbedingt, sondern mittelbar, und unter einer gewissen Bedingung. Wenn sie zulaufen, so ist es ihnen nicht um's Geld zu thun, dies können sie nicht essen, sondern um die Waaren und zu allernächst um die Lebensmittel, die sie dafür zu kaufen gedenken. Sind diese nicht da, so werden sie sicher zu Grunde gehen, trotz deines Geldes, und sie werden sich nicht die vergebliche Mühe machen, erst für dieses sie nicht nährende Geld zu arbeiten.

Also es bleibt dabei, nicht das Geld, sondern die dadurch zu erringende Lebenserhaltung, und was für Waare er für das Geld kauft, ist die Triebfeder der Thätigkeit und aller Verbesserungen der Gewerbe; und darum auch: nicht das Geld, das in den Händen der Nation ist, sondern die Lebensmittel, die auf ihrem Boden vorhanden sind, ist das Nationalkapital: das Geld ist lediglich das Mittel, die Erhaltung der Lebensmittel, die doch gleichwohl da sein müssen, an eine bestimmte Arbeit zu knüpfen. Ich setze, wenn ich der Einzige bin, der Geld ausgeben will, durch mein Geld mich in den Besitz der verkäuflichen Lebensmittel; wer kaufen muß, der muß z. B. an der Austrocknung von Morästen mitarbeiten, ausserdem hat er Nichts zu leben, und wird darum wohl genöthigt sein, daran mitzuarbeiten; so lächerlich und verkehrt ihm auch das ganze Unternehmen vorkommen möge.

Vom Zins.

An dieser Stelle, wo sie am verständlichsten ist, wollen wir als eine bloße Nebenbemerkung die Lehre vom Zins abhandeln. Der Unternehmer einer solchen Arbeit, die unmittelbar gar kei-

nen Nutzen, späterhin aber einen großen Gewinn verspricht, hat kein Geld, bis dahin andre Kräfte, die er dafür in Bewegung setzen will, zu erhalten, und wendet sich an einen Andern, der Geld hat, dessen er selbst zu keinem Unternehmen bedarf, (das ihm müssig im Kasten liegt). So muß der Fall sein, oder ähnlich, wie z. B. man dem Studirenden oder Lehrlinge borgt. Aber bloß zum Verzehren kann man wohl schenken, aber nicht leihen. Wenn er dieses Unternehmen ausgeführt haben wird, was wird das Resultat sein? Er wird mit sehr großem Vortheile arbeiten, mit wenig Arbeit verhältnißmäßig sehr viel Arbeitsprodukt hervorbringen; weil er sich eine Naturkraft unterworfen hat. Wird ihm dieser Gewinn im Staate bleiben? Für's Erste, ohne Zweifel; (was späterhin einmal wohl erfolgen könne, werden wir zu seiner Zeit sehen). Denn der Staat macht seine Preise nach dem gewöhnlichen Maaßstabe. Ein solcher gewinnt darum durch drei Stunden Arbeit etwa acht Stunden Leben, da er eigentlich nur vier gewinnen sollte. Diese übrigen vier Stunden arbeitet die unterjochte Natur. Aus welcher Kraft? Aus dem Resultate beider, der Erfindung und des Geldes. Das Geld arbeitet: freilich nur zufolge des ihm eingesetzten Lebens der Erfindung: im Kasten war es todt. Beide arbeiten in Compagnie. Wäre es unbillig, wenn der Geldhaber sagte: was mein Geld verdient, ist mein: ich dächte, wir theilten die gewonnenen vier Stunden; zwei behalte für deine Erfindung, zwei gieb mir ab für mein Geld? Ich dächte, nicht. Diese zwei Stunden also wären sein Zins. Also

1) Zins ist rechtlich.

2) Es läßt sich kein Maaßstab desselben vorschreiben.

Doch will ich dem Kapitalisten rathen, das Kapital nicht etwa zu einem eisernen zu machen, und auf ewigen Zins zu rechnen, sondern es zu rechter Zeit wieder zurückzufordern: außerdem wird es ihm in Nichts zergehen, und er um beides, Kapital und Zinsen, kommen, aus folgendem Grunde:

Die dadurch gewonnene Verbesserung wird von Andern nachgemacht werden; dadurch wird die Sache immer leichter werden, bis sie zuletzt das Gewöhnliche und der Grundmaaßstab wird.

Dann geht sie in die Grundberechnung der Preise mit ein, und es wird dadurch für den Einzelnen Nichts mehr gewonnen: das Privatkapital, und der dadurch errungene Privat- und abgesonderte Wohlstand ist aufgenommen in dem Allgemeinen. So soll es sein. (Z. B. urbar gemachtes Land aus Morästen muß freilich auf eine Zeitlang von der Abgabe befreit werden, um dadurch die Erfindung und die aufgewandte Arbeit, das Kapital, zu ersetzen: das hat einen Durchschnitt, der sich etwa berechnen läßt, und welcher, nach dem Maaßstabe, ob es noch mehr oder minder unbearbeitetes Land im Umkreise des Staatsgebietes giebt, und darum die Bearbeitung aufzumuntern ist, höher oder niedriger gesetzt wird. Nur durch diese Abgaben-Freiheit wird ihm der höhere Preis seiner Arbeit gewonnen. Nach Ablauf dieser Zeit tritt es — auch dies kann auf einmal geschehen, oder allmälig — in die allgemeine Bedingung aller Ländereien ein, und nun ist der Gewinn wieder gleich. So Kunstarbeiten mit Maschinen, von denen oben gemeldet ist. Aber allmälig wird die Erfindung verbreitet. Es muß sogar verboten werden, diese Kunst anders, als mit Maschinen zu treiben, und der, welcher derselben sich nicht bedient, geht ein und stirbt ab. Von nun an sind die Preise nach dieser Berechnung zu bestimmen).

In Summa: ein Privat-Kapital, das durch sein Arbeiten ein Privatvermögen wird, geht nach einer Zeitfrist über in das öffentliche Vermögen, wo denn das Privat-Kapital an einem andren Orte wieder denselben Kreislauf vollbringen mag.

Von den operariis oder Lohnarbeitern.

Aus allem bisher Gezeigten entspringt für den Staat die Verbindlichkeit, Lebensmittel und Waaren im Ueberschusse, und auf diese nicht unmittelbar nützende Arbeit berechnet zu haben, weil ohne diese das Geldkapital keinen Werth hat; also nicht Alles auf den gewöhnlichen und dauernden Zustand der Dinge zu vertheilen. Dazu muß der Ueberschuß in seinen Magazinen sein, der aus der gewöhnlichen Naturalabgabe erwächst. (Ich sage: aus der gewöhnlichen, abgerechnet die oben (S. 569.) erwähnte

Correction). Dieser Ueberschuß ist wieder von keinem Werthe, wenn es nicht Arbeiter giebt, die ihn gegen jede aufzulegende Arbeit verzehren. Er muß darum in seiner Berechnung Menschenhände vom Ackerbau und von den regelmäßigen Gewerben für diese freie und nicht zu berechnende Verfügung übrig lassen. Also — die Sache ist höchst einfach. — Ausser jenen beiden Ständen der Ackerbauer und Künstler muß es noch einen dritten geben, der **Arbeiter**, über welche die freie Erfindung verfügen kann, und Nahrungsmittel für sie.

Dieses festgesetzt, sind folgende Fälle möglich.

Erster Fall. Es ist keine Privatperson da, die sie braucht. So beschäftigt sie der Staat, durch öffentliche Bauten und andre Anstalten, Anlegung von Kanälen, Brücken, Straßen u. dergl., welche Dinge alle ja so sehr zum öffentlichen Wohlstande gehören, und von Rechtswegen nur durch den Staat unternommen werden, der die Folgen in ihrer relativen Nothwendigkeit aus seinem Standpunkte am Besten übersehen kann. Es folgt daraus, daß diese Freiarbeiter eigentlich in den Diensten des Staates stehen, der ohnedies schon als Staat um der allgemeinen Verbindlichkeit willen gegen sie als Bürger ihnen Arbeit, (da er ihnen in der allgemeinen Vertheilung keine zugetheilt hat), und gegen diese den gebührenden Unterhalt verschaffen muß. **Es findet sich nun ein Privatunternehmen, zu bestreiten mit dem Metallgelde eines Kapitalisten.** Man wendet sich an den Staat; dieser giebt die begehrten Arbeiter in Sold; bezahlt sie, wie gewöhnlich, oder wie es begehrt wird, und dem Staate wird dagegen das Metallgeld, das dazu bestimmt war, übergeben. So kommt er allmälig zum edlen Metalle. Die Werthbestimmung wird sich tiefer unten finden. (Vergessen Sie es nicht, es ist ein wichtiger Punkt. Will ich das Metallgeld in dem Staate aufnehmen, so muß ich es von seinem Gebrechen, der Unbestimmtheit, heilen). Der Unternehmer bezahlt zu seiner Zeit das Kapital zurück in Landgelde, welches er allein für seine Arbeit einnimmt, und eben so die Zinsen, wie sich von selbst versteht. Der Gläubiger kann es ohne Bedenken nehmen, denn es hat denselben Gebrauch. Besteht er darauf, sein Metallgeld

wieder zu haben, so kann er auch beim Staate Metallgeld einwechseln; es ist dies der strengen Gerechtigkeit gemäß, und geschieht ohne Nachtheil des Staates.

Zweiter Fall. Es findet sich ein Privat-Unternehmer ohne Metallgeld, aber mit Landesgelde. Dies ist ganz dasselbe. Es kann Jemand durch die schon beschriebenen Privat-Vortheile, durch größeren Fleiß, Geschicklichkeit u. s. f., sich ein Kapital in Landesgelde erwerben zur Ruhe seines Alters; dies muß ihm frei stehen, und die öffentliche Gerechtigkeit erfordert's, daß sein Geld gelte. Das Verfahren bleibt dabei ganz dasselbe, wie wir es in Absicht des Metallgeldes geschildert haben, auch in Absicht der möglichen Zinsen. Das Einzige, was dabei zu bedenken ist, wäre dies, daß das Landesgeld sich versteckt, und ausser Circulation kommt. Repräsentirt muß es immer sein, und es ist auch immer repräsentirt in den Magazinen des Staates. Nur könnte, falls es nicht auf Wegen, wie der eben angezeigte, wieder in die Circulation tritt, es nöthig sein, dasselbe durch Ausgabe neuen Geldes zu ersetzen. Diese Nothwendigkeit kann der Staat, der ja den Handel selbst führt, und also ihn übersieht, allemal übersehen, und muß einen Jeden zu diesem Austausch zwingen. Das versteckte Geld ist nun zu rechnen als gar nicht vorhanden. Sobald es aber wieder heraustritt, zieht der Staat das Surrogat, das neue Geld, zurück. Der Grundsatz ist der bleibende: jedes umlaufende Stück Geld ist repräsentirt durch seinen Scheffel Korn.

Dritter Fall. Es sind wohl Unternehmer da und Erfinder, aber kein Privat-Kapital, weder im Landgelde, noch Münze. So tritt das Kapital des Staates unmittelbar dazwischen. Der Unternehmer kann beim Staate ein Darleihn machen, auf dieselben Bedingungen, die wir bei den beiden ersten Fällen festsetzten. Doch kann es ihm der Staat borgen, nur gegen Prüfung. Auch der Kapitalist kann sehr wohl das Unternehmen vorher prüfen, ehe er sein Kapital dazu giebt; und thut er es nicht, so handelt er nicht so besonnen. Aber er mag sein Kapital immer wagen, der Staat kann weit weniger wagen. Vom Zins wird kaum die Rede sein können, wozu soll der Staat

Zins nehmen? wohl aber von Verkürzung der Frist des ausschließenden Gewinnes. Dieses wird abgemacht durch einen von beiden Seiten wohl überlegten Contract.

Es giebt in der Verbesserung des Ackerbaues und des Kunstfleißes eine gewisse Stufenfolge. Erst muß gesundes und reines Korn gewonnen werden, bevor man Garten-Kräuter und feine Gemüse baut; erst ein festes und dauerhaftes Tuch bereitet werden, ehe man feine, mit Gold und Silber durchwirkte Seidenstoffe fabricirt, und so vieles Andre, was hier noch zu bemerken wäre, und was Jeder aus seiner Kenntniß leicht hinzusetzen kann. Es muß bei Begünstigung solcher Unternehmungen dies eine Hauptrücksicht des Staates sein; Projekte, die nicht an der Tages-Ordnung sind, muß er zurückweisen; dagegen solche, die durch sie so recht begehrt werden, begünstigen. Unmittelbar kann der Staat nicht eingreifen in die Industrie; nur die öffentlichen Arbeiten fallen ihm anheim, und diese leitet er: der Acker dagegen und die Gewerbe sind vertheilt.

(Die Domänen sind noch ein Ueberrest aus dem beschriebenen Zustande, da der Staat ein Bund der Landeigenthümer, und der Regent der größte Gutsbesitzer war). Doch kann er Ackerbauschulen haben, die zugleich die Vor-Wirthschaft präsentiren, so wie auch mechanische Kunstdeputationen, die in diesem Fache dasselbe leisten, und in diesen kann er seine Versuche und Unternehmungen ausführen. Ausserdem kann er auch leiten, grade von diesem Departements aus, und mit dem Lichte derselben, durch Belehrung, durch Aufforderungen, und durch aufgestellte Preise; Alles nach der angegebenen Grundregel, denn ausserdem würde er Treibhausfrüchte erhalten, und wir bekämen die pretiösesten Ananas, ehe wir gesunde Kartoffeln hätten, und galonnirte Kleider, ohne daß wir ein tüchtiges Hemd hätten.

In Summa: Alles beruht darauf, daß der Staat 1) einen Begriff vom menschlichen Wohlstande habe, und von den Mitteln, denselben zu erhöhen, und von den wichtigen Folgen dieser Mittel. 2) Daß er in jedem Zeitpunkte den eigentlichen und wahren Zustand seiner Nation, und ihren Standpunkt in jener Rücksicht genau kenne. Das Erste, als ein Apriorisches,

ist ihm ohne Zweifel anzumuthen. Das Zweite ergiebt sich aus der Verfassung, indem er den Zustand des Ackerbaues und der Gewerbe, und des Resultates derselben, der Handlung, die er selbst treibt, immerfort übersieht, und von Zeit zu Zeit genöthigt ist, sich genaue Rechenschaft darüber abzulegen, indem er die Preise der Waaren machen muß. An Gewalt, der National-Industrie die Richtung zu geben, fehlt es ihm gar nicht, indem ohne seinen Willen keine Hand im Staate zu diesem Zwecke sich regt, und er stets eine Summe von Kräften zur freien Verfügung hat, die er auch beliebig vermehren oder vermindern kann. Vor dem Heere der Officianten, und der Arbeit und Schreiberei derselben, die dies herbeiführen würde, fürchte man sich nicht. Es käme noch auf die Berechnung an, um zu zeigen, daß auch in dieser Rücksicht diese Verfassung gegen die gewöhnlichen Staaten ersparen würde. Denn eine Arbeit, die in einer bestimmten Ordnung und Folge einhergeht, und keinen Schritt zurück thut, liefert in kürzerer Zeit ganz ein andres Produkt, als eine solche, bei der es immer stockte und die immer wieder zurücknehmen muß und ändern, so daß man zuletzt gar nicht weiß, was da übrig bleibt.

Von dem Handel mit dem Auslande.

(Denn bisjetzt ist durchaus nur vom Handel zwischen Bürgern desselben Staates die Rede gewesen, und wir haben oben wegen der Ausmittelung eines bleibenden Werthes des Metallgeldes auf diesen Abschnitt vertröstet).

Allgemeine Grundsätze für seine Beurtheilung.

1) Was man nicht braucht, ist umsonst zu theuer. Es darf keine Waare des Auslandes in Umlauf kommen, welche der Staat nicht auf dieser Stufe der Kultur bedarf, und haben soll, und welche nicht, ganz unabhängig davon, daß sie im Auslande ist, ohne dies in die Berechnung der nothwendigen Gewerbe eingehen müßte. Alles muß sich naturgemäß entwickeln. Etwas brauchen wollen, weil man hört, Andre haben es, ist ein Gelü-

sten, der Vernunft zuwider; Prahlerei, Eitelkeit, kurz, nichts Achtbares.

2) Dieser Handel mit dem Auslande muß zurückgeführt werden, und Tauschhandel sein. Was sonst? Soll er ein Kaufen mit Geld sein, so würde der Eine Staat leer an Geld werden (im Durchschnitte ist das Metallgeld vertheilt), es sei denn, der Staat habe Bergbau-Ertrag, der über den gewöhnlichen Durchschnitt des Geldes hinausläuft, so ist das Hingeben des edlen Metalls für Waare in der That Tauschhandel, Produktenhandel.

3) Beiden Theilen muß nach unserm Maaßstabe die Waare, die sie im Tausche erhalten, dadurch wohlfeiler werden, d. i. mit weniger Aufwand von Zeit in dem verkaufenden Staate erzeugt werden, als sie es in dem kaufenden könnte. Und dies muß der Fall von beiden Seiten sein. (Dies kann geschehen durch klimatische Vortheile, durch besondere Richtung einer Nation auf eine gewisse Kunstfertigkeit u. dergl.). Es versteht sich, den weiteren Transport noch abgerechnet. Auch abgerechnet einen andren Nachtheil (wovon sogleich), muß der Gedanke dieses Handels und die Sorge dafür sich begründen, und bezahlen.

Folgerung. Dieser geringere Aufwand an Arbeit ist der Nationalwohlstand der beiden handelnden Staaten. Diesen tauschen sie jetzt aus mit Gewinn für beide, zu beiderseitigem höheren Nationalwohlstand. Denn dieses ist der Handelsgewinn, Erhöhung des Weltwohlstandes durch den Handel der Staaten und Theilung des Nationalwohlstandes, der hervorgeht aus dieser Theilung nach demselben Gesetze, wie aus der Theilung der Arbeitszweige im Staate der Nationalwohlstand entstand. Unter dieser Bedingung ist also die Idee des Handels höchst bedeutend: und daher die Begeisterung für denselben. Man wirft mir mit Unrecht vor, ich sei ein Feind des Handels; Sie hören es ja, wie ich es bin.

4) Diese erforderlichen Berechnungen, ob es nöthig sei, ein Produkt vom Auslande einzutauschen, und ob man es wohlfeiler dadurch haben kann, als wenn man es selbst verfertigt, kann nur der Staat machen, der das Ganze übersieht. Also der aus-

wärtige Handel fällt ganz ihm anheim, so wie aller Handel. Daß er nicht des Gewinns bedarf, also die Preise zu stellen hat, wie sie seinen sonstigen Berechnungen gemäß sind, versteht sich.

5) Jedoch wird der handelnde Staat und seine Nation dadurch abhängig von einer Macht, die nicht in seiner Gewalt steht, in doppelter Hinsicht: theils in Erlangung der Waare, die er nimmt. Die Nation gewöhnt sich an dieselbe, der freie Staat hebt den Handel auf, und den Bürgern ist ihr Recht genommen. Theils im Absatze der Waare, die er dagegen giebt. Die Arbeit der Bürger ist auf den Absatz an das Ausland berechnet. Wenn nun der Handel aufhört, so wird diesen für das Ausland arbeitenden Bürgern ihre Nahrung entzogen.

Gegen das Erste müßte sich der Staat also schützen: er müßte jede Waare denn doch im Lande verfertigen lassen, die Cours hat; er müßte keinen in das System einschlagenden Arbeitszweig ganz eingehen lassen. a) Zur Ausmittelung des wahren Preises, den diese Waare haben würde, wenn man sie im Lande verfertigte. b) Damit, wenn der Fall eintritt, daß das Ausland dieselbe nicht mehr austauschen will, dieser Zweig nur stärker besetzt zu werden braucht. c) Die durch solche Stockung des Handels entstehenden theureren Preise können auf zwei Weisen vermieden werden. Entweder, daß der Staat, um den Preis des Auslandes verkaufend, sie theurer einkauft, als verkauft. (Ein Rest der alten Denkart würde sein, wenn man mir einwürfe, daß der Staat ja dabei verlöre. Ist denn unser Staat so ein armer, bedrängter, und stets auf dem halben Bankerutte stehender? Ich denke, er wird es wohl an den Abgaben wieder einziehen, was er verliert). Oder, was ich für besser halten würde (falls nur der Schleichhandel der Privatpersonen zu verhüten ist), er verkauft die Waare um den Preis, um den sie im Lande gewonnen werden würde. Da bedarf es auf den Fall des Stockens des auswärtigen Handels keine Veränderung des Preises. Da zieht er also den Handelsgewinn. Was soll er denn damit machen? Er wird ihn darum wohl an den Abgaben schwinden lassen, und so wird allerdings auf dieselbe Weise die Vermehrung des Nationalwohlstandes durch den Handel eingetreten sein.

Was das Zweite, die Stockung des Absatzes, betrifft, so muß er diese Arbeitszweige um so viel eingehen lassen, als sie für den Absatz an das Ausland arbeiteten. Für's Erste sogar noch Etwas mehr, um den Ueberschuß, den die, die nun einmal nichts Andres arbeiten können, liefern, zu übertragen. Ich hoffe, die Waaren halten sich; von dieser Natur sind sie allerdings, da sie im auswärtigen Handel eintreten. Sollte Etwas dabei verloren gehen, so muß der Gewinn des Handels auch dieses Wagniß übertragen. Dies war der oben (S. 588. № 3.) angedeutete Nachtheil, der hier erledigt ist.

Maaßstab des Werthes des Geldes.

Man setze, daß einer der handelnden Staaten solches Metallgeld führt, so ist das Verhältniß dies: was die Waare, die ich im Tausch erhalte, in Geld werth ist, das ist auch die Waare eines Landes, die ich dagegen austausche, werth, und da diese, zu dem Scheffel Korn, und der Scheffel Korn zu allen andern Waaren ein bestimmtes Verhältniß hat, so ist der Scheffel Korn so viel im Gelde werth, als diese Waare gegen den Scheffel Korn werth ist. Dieser Preis ist der ganz richtige. Ich kann allen meinen Bürgern, die Geld haben, erlauben, den auswärtigen Handel selbst zu führen, falls ich um den Preis des Auslandes verkaufe. Was im Auslande mit Vortheil zu kaufen ist, verkaufe ich eben so: was nicht mit Vortheil zu kaufen ist, werden sie da nicht holen, sondern, denk ich, lieber im Inlande, wo es wohlfeiler ist. So wird das Metallgeld zum unnützen Liegen verurtheilt, und dem Staate zum Austausche, eben um den rechten Preis im Landgelde nach und nach zugeführt werden. Es wird nun Waare, und wir haben eine treffliche Waare gewonnen, für den Privatmann, der sie bezahlen kann, und auf die Ewigkeit seiner Familie rechnet, oder auch für den ewigen Staat, der diese Rechnung mit mehr Sicherheit macht.

Kehren wir jetzt zu unsrer ursprünglichen Untersuchung über den Eigenthumsvertrag zurück.

Es hat sich uns ein Eigenthum ergeben von sehr verschiedener Natur: relatives und absolutes. Der Staat hat Jedem sein Theil Arbeit als Eigenthum, aber nur als relatives Eigenthum, für die ausschließliche Bearbeitung zugetheilt; dem Landmann seinen Acker, dem Künstler sein Gewerbe. Er nimmt immerfort alles Uebriggebliebene von dem eigenen Bedürfnisse, die Produkte des Producenten, und die Fabrikate und Arbeit des Künstlers in Anspruch für den nothwendigen Tausch, zufolge des im Staatsvertrage enthaltenen Grundsatzes: Jeder muß leben können durch seine Arbeit und muß arbeiten, um leben zu können. So lange also Korn beim Landbauer und Tuch beim Tuchmacher ist, muß getauscht werden. Nun aber ist jedem Bürger, der seine Abgaben an den Staat richtig bezahlt hat, das absolute uneingeschränkte Eigenthum dessen, was ihm übrig bleibt zufolge des Staatsvertrages, zugesichert.

Aber der Staat nimmt jenes Uebriggebliebene nicht in Absicht seiner Form als Uebriggebliebenes und Eigenthum in Anspruch, sondern um der Materie willen, weil an der Materie Alle Anspruch haben, indem sie für die Erhaltung des Lebens Aller nothwendig ist. Die Form dagegen ist sein, die Freiheit von der Arbeit.

Es müßten daher Form und Materie geschieden werden, und der Staat müßte die Materie in Anspruch nehmen können, ohne dadurch die Form zu berühren. Es müßte also eine bloße Form des Eigenthums, ein bloßes Zeichen desselben geben, das alles Nützliche und Zweckmäßige im Staate bezeichnete, ohne doch selbst die geringste Zweckmäßigkeit zu haben, indem es ausserdem der Staat für den öffentlichen Gebrauch in Anspruch zu nehmen berechtigt sein würde. Dies ist aber das Geld; dieses Geld, das Jeder für seine Arbeit erhält, ist nun sein absolutes und reines Eigenthum: die Freiheit, seine Freiheit zu brauchen, wie er will, auf welches absolute Eigenthum der Staat gar kein Recht mehr hat. Jedes Stück Geld, das ich besitze, ist zugleich das Zeichen; daß ich allen meinen bürgerlichen Verbindlichkeiten

ein Genüge gethan habe. Ich bin hierüber der Aufsicht des Staates gänzlich entzogen. Abgaben vom Geldbesitze sind völlig absurd; alles Geld ist seiner Natur nach schon vergeben.

Vom Hause.

Der Staat ist zufolge des Bürgervertrags schuldig, das absolute Eigenthum zu schützen, und Jedem die Sicherheit desselben zu garantiren. Nun sind aber alle diese Dinge, die wir als absolutes Eigenthum bezeichnet haben, und besonders das Geld von der Art, daß das Eigenthum davon in Beziehung auf einzelne Personen gar nicht bestimmt werden kann. Wie dieser bestimmte Thaler mein gehöre und keinem Andern, läßt sich nicht entscheiden; denn alle Thaler sehen einander gleich, und sollen es, weil sie bestimmt sind, ihre Eigenthümer ohne weitere Formalität zu wechseln.

Auch kann der Staat gar nicht Notiz davon nehmen, wie viel baares Geld u. dergl. Jeder besitze, und wenn er könnte, darf er nicht, der Staatsbürger braucht dieses nicht zu dulden; denn er ist in dieser Rücksicht über alle Aufsicht des Staates hinaus. Wie soll nun der Staat schützen, was er nicht kennt, noch kennen soll, und was seiner Natur nach ganz unbestimmbar ist? Er müßte es unbestimmt, d. i. überhaupt schützen. Zu diesem Behuf aber müßte es an etwas Bestimmtes angeknüpft und damit unzertrennlich verbunden werden, welches, da diese Gegenstände ihr ganz eignes, und ihnen allein zukommendes Recht haben, ausdrücklich als Inbegriff alles absoluten, dem Staate selbst unverletzlichen und seiner Aufsicht gänzlich entzogenen Eigenthums wäre. Dieses Bestimmte müßte ein solches sein, das sichtbar, bekannt, und durch die Person des Eigenthümers bestimmbar wäre.

Dieses Bestimmte, an welches das Unbestimmte angeknüpft wird, kann Zweierlei sein. Nämlich, der Staat hat Jedem, nachdem er die Staatslasten getragen, den Gebrauch der selbst erbauten, fabricirten oder erkauften Güter zugestanden. Durch den unmittelbaren, vom Staate zugestandenen Gebrauch wird

sonach ein Eigenthum im Staate bezeichnet und bestimmt. Was Jemand unmittelbar gebraucht, davon ist vorauszusetzen, daß es ihm gehöre, bis das Gegentheil erwiesen ist; denn es ist in einem wohl verwalteten Staate anzunehmen, daß er gegen den Willen des Gesetzes gar nicht zum Gebrauch gekommen wäre. Aber durch den unmittelbaren Gebrauch wird Etwas mit dem Körper verknüpft. Was also Jemand in den Händen, auf und am Leibe hat, ist sein Eigenthum, und ist dadurch als solches bezeichnet. Nun ist aber nicht nur das, was ich unmittelbar gebrauche, sondern auch was ich für den künftigen Gebrauch bestimme, mein absolutes Eigenthum. Es ist aber mir nicht zuzumuthen, daß ich das Alles stets auf dem Leibe trage. Es muß daher ein Surrogat des Leibes geben, durch welches das, was damit verknüpft ist, als mein Eigenthum bezeichnet werde. So Etwas nennen wir das Haus. (Gehäuse im weitesten Sinne, Zimmer, Kasten, Koffer u. dergl.). Mein Haus überhaupt steht unmittelbar unter dem Schutze und der Garantie des Staates, und dadurch denn auch unmittelbar Alles, was darin ist. Gegen gewaltsamen Einbruch bürgt der Staat.

Aber der Staat weiß nicht, und soll nicht wissen, was darin ist. Die einzelnen Gegenstände als solche stehen also unter meinem eignen Schutze und unter meiner eignen absoluten Herrschaft, so wie Alles, was ich in meinem Hause thue. Die Aufsicht des Staats geht bis zum Schlosse, und von da geht die meinige an. Das Schloß ist die Gränzscheidung der Staatsgewalt und der Privatgewalt. Dafür sind Schlösser, um die Selbstbeschützung möglich zu machen. In meinem Hause bin ich selbst dem Staate heilig und unverletzlich. Er hat dort keine Inspektion, kein Recht, Rechenschaft zu fordern; denn gänzliche Freiheit vom Staate heißt eben absolutes Eigenthum. Er darf mich darin in Civilsachen nicht angreifen, sondern muß warten, bis er mich auf öffentlichem Boden findet. Wodurch jedoch dieses Hausrecht verloren wird, wird sich in der Lehre der Criminalgesetzgebung zeigen.

Vom Rechte der persönlichen Sicherheit und Unverletzlichkeit.

Die Freiheit und absolute Unverletzlichkeit der Freiheit jedes Staatsbürgers wird im Staatsbürgervertrage nicht ausdrücklich garantirt, sondern zugleich mit der Persönlichkeit beständig vorausgesetzt. Auf sie gründet sich die ganze Möglichkeit des Vertrages, und alles dessen, worüber man sich verträgt. Man kann den Bürger nicht stoßen, schlagen, nicht einmal halten, ohne ihn im Gebrauche seiner Freiheit zu stören, sein Leben, sein Wohlsein und seine freie Thätigkeit zu vermindern. Jeder hat das Recht, so wohl zu sein, als er kann und die Natur es ihm erlaubt, das freie Wesen darf ihn darin nicht stören. Angriff auf den Körper ist Verletzung aller Rechte des Bürgers auf einmal; sonach allerdings ein Verbrechen im Staate, weil der Gebrauch aller seiner Rechte durch die Freiheit seines Körpers bedingt ist. Auf öffentlichem Gebiete (Alles ausser dem Hause ist öffentliches Gebiet) stehe ich immerfort unter dem Schutze und der Garantie des Staates. Jeder Angriff auf meine Person daselbst ist ein öffentliches Verbrechen, der Staat muß es ex officio und ohne daß es dazu noch einer besonderen Klage bedürfe, untersuchen und bestrafen, und die Privatpersonen können sich darüber nicht vergleichen.

Werde ich aber in meinem Hause gewaltsam angegriffen an meinen Gütern oder an meiner Person, so müßte ich, da der Staat nicht wissen darf, was in meinem Hause vorgeht, es selbst als auf eine rechtsgültige Art dem Staate bekannt machen, d. h. ich müßte klagen. Alsdann ist der Staat verbunden, meine Klage anzunehmen, weil er mich dem Bürgervertrage gemäß in meinem Hause mit all dem Meinigen schützen muß; nur darf er das nicht unmittelbar, weil das gegen mein Recht laufen würde, sondern nur mittelbar, wenn ich dadurch, daß ich selbst dem Staate freiwillig von dem, was in meinem Hause vorgefallen ist, Notiz gebe, mein absolutes Eigenthumsrecht aufgebe, und dem Staate freiwillig unterwerfe, was vorher ihm nur mittelbar unterworfen war. Es versteht sich, daß im Strafgesetze

hierauf Rücksicht genommen, und diese Einrichtung angekündigt werden müsse, damit Niemand Straflosigkeit hoffen dürfe.

Wie nun diese Sicherheit öffentlich und im Hause Jedem garantirt werden könne und müsse: wie, wenn Jemand in seinem Hause ermordet worden, und also nicht klagen kann, und auch keine Familie da ist, die klagen kann, der Staat den Verbrecher vor Gericht zu ziehen befugt ist, und welches die darüber festzusetzenden Strafen sind, gehört noch nicht hierher. Wohl aber gehört hierher die Lehre:

von der Selbstvertheidigung.

Nur dadurch bekommt ein Individuum ein Recht, daß es sich aller eignen Gerechtigkeit begiebt, und sie der Staatsgewalt überläßt. Bei der Selbstvertheidigung aber werfe ich mich selbst zum Richter auf, was ich durch meinen Eintritt in den Staat aufgegeben habe. Sie ist darum durchaus verboten, und der Rechtswille kann sie nur da zulassen, wo der Staat nicht schützen kann; denn da ist kein Staat, und wir treten auf das Gebiet des Naturzustandes. Daher sind folgende zwei Fälle möglich:

1) Niemand hat das Recht, durch den Staat bezeichnetes Eigenthum mit seinem Leibe auf Leben und Tod zu vertheidigen; denn Jeder kann seinen Besitz nachher erweisen, in den vorigen Stand wieder eingesetzt, und der Thäter bestraft werden, (z. B. wenn Jemand den Acker abpflügt). Doch darf er dafür Sorge tragen, und es liegt ihm ob, sich Zeugen und Beweise für die Person des Thäters zu verschaffen.

2) Dagegen unbezeichnetes Eigenthum, d. h. solches, dessen Besitz nur dadurch bezeichnet wird, daß es Jemand an sich und bei sich trägt, oder in seinem Hause hat, hat Jeder das Recht, selbst mit Lebensgefahr des Angreifers zu vertheidigen. Hier tritt das Recht der Selbstvertheidigung ein. Man könnte hier einwenden: was ist menschliches Leben gegen Geld? so antworte ich darauf: das ist Gewissenssache, von der reden wir hier nicht. Was hätte denn der Staat an meiner Stelle thun müssen? Er

hätte kämpfen müssen auf Leben und Tod, wie er es im Kriege thut, damit mir mein Geld nicht gestohlen werde, wenn es auf keine andre Weise möglich gewesen wäre; und das ändert sich niemals; es ist seine Pflicht, und dazu ist er als Staat da. Recht, bloßes Recht ist seine Sittlichkeit. Da ich nun hier an seine Stelle trete, wie kann er mich tadeln, daß ich, wie er, mein Recht geschützt habe? Bei ihm bin ich also sicher, und gerechtfertigt. Freilich ist mein Recht nicht Eins mit meiner Sittlichkeit. Das mag ich aber mit mir ausmachen. (Ich sage also nicht, man soll, um einen Groschen nicht zu lassen, den Andern lieber todtschlagen, d. i. den Kampf beginnen, denn da liegt's. Die moralische Beurtheilung ist inzwischen schwer).

Also Jeder hat das absolute Recht, sich Nichts mit Gewalt nehmen zu lassen, und durch jedes Mittel zu verhindern, daß dieses geschehe. Gewaltsamer Angriff meines Eigenthums wird, wenn ich dasselbe durch meine Person schütze, selbst Angriff auf meine Person. Geht der Angriff gleich von Anfang auf meine Person, so habe ich natürlich dasselbe Recht der Selbstvertheidigung. Der Grund dieses Rechts liegt darin, daß die Hülfe des Staates nicht sogleich bei der Hand ist, die Vertheidigung aber, da der Angriff auf unbezeichnetes Eigenthum geht, auf der Stelle geschehen muß.

Dieses bezeichnet zugleich die Gränze des Rechts zur Selbstvertheidigung. Ich habe dieses Recht nur, inwiefern der Staat mich nicht vertheidigen kann; es muß sonach nicht an mir liegen, daß er es nicht kann, und ich bin rechtlich verbunden, so viel an mir liegt, es möglich zu machen, daß er es kann. Ich bin verbunden, die Hülfe desselben unmittelbar in der Gefahr anzurufen; dieses geschieht durch Schreien um Hülfe. Das ist absolut nothwendig, und die ausschließende Bedingung eines Rechts zur Selbstvertheidigung. Dieser Umstand muß in die Gesetzgebung gebracht, und von Jugend auf den Bürgern eingeprägt werden, damit sie sich daran gewöhnen. Denn wenn Jemand durch mich ermordet ist, und ich sage: er hat mich angegriffen, und ich konnte mein eigenes Leben nur durch seinen Tod retten, der Gemordete kann mich nicht der Lüge strafen, und es

läßt sich sonach nicht einsehen, warum ich dasselbe nicht vorgeben sollte, wenn ich selbst der Angreifer war. Habe ich aber um Hülfe geschrien, und kann ich dieses beweisen, oder kann mir wenigstens das Gegentheil nicht bewiesen werden, so habe ich die Präsumtion der Unschuld für mich.

Der Angriff geschieht entweder auf öffentlichem Gebiete (in der erklärten Bedeutung des Wortes), oder in meinem Hause. Im ersten Falle hat die Anwendung der aufgestellten Grundsätze keine Schwierigkeit. Im zweiten hat ja keine Privatperson, und selbst der Staat nicht das Recht, mein Haus zu betreten. Aber durch das Geschrei um Hülfe berechtige ich den Staat und Jedermann, dasselbe zu betreten, ich unterwerfe dann dem Staate unmittelbar, was er zunächst nur mittelbar zu schützen hat. Mein Geschrei ist Klage, sonach Verzichtleistung auf mein Hausrecht.

Jeder, der um Hülfe rufen hört, ist durch den Staatsvertrag rechtlich verbunden, herbei zu kommen, nach obigen Grundsätzen. Denn alle Einzelnen haben allen Einzelnen versprochen, sie zu schützen. Nun ist der Hülferuf die Ankündigung, daß eine Gefahr vorhanden ist, welcher der Stellvertreter der schützenden Macht, der Staat, nicht sogleich abhelfen kann. Jedem Einzelnen wird sonach durch einen Aufruf zur Hülfe nicht nur das Recht, sondern auch die Bürgerpflicht, unmittelbar zu schützen, wieder übertragen. Wem nachgewiesen werden kann, daß er den Ruf gehört und nicht herbeigeeilt, ist strafbar; denn er hat gegen den Bürgervertrag gehandelt; und die Gesetzgebung hat darauf Rücksicht zu nehmen.

Strenger Beweis der Verbindlichkeit zum Recht herbeizueilen: die Schutzpflicht ist ursprünglich Pflicht des Einzelnen, und sie ist nur dem Staate übertragen. So wie nun aber Jemand in sein natürliches Recht der Selbstvertheidigung wieder eingesetzt wird, so werden auch Alle in die natürliche Pflicht des Schutzes wieder eingesetzt. Dieser Schutz in der Noth ist also nicht etwa nur Gewissens- und Christenpflicht, sondern sie ist absolute Bürgerpflicht.

Die zur Hülfe Herbeigekommenen haben Nichts weiter zu

thun, und dürfen Nichts thun, als daß sie die Kämpfenden trennen, und dem Fortgange der Gewaltthätigkeit zwischen ihnen Stillstand auflegen. Wenn der Grund wegfällt, fällt auch das Begründete weg. Aber das unmittelbare Schutzrecht gründet sich auf die gegenwärtige Gefahr. Diese ist nun durch ihre Gegenwart gehoben, und die Hülfe des Staates, der der einzige rechtmäßige Richter ist, kann erwartet werden, und muß es darum; wieder nach dem Principe: der Staat soll können. Daß z. B. der ergriffene Dieb durch den Pöbel geprügelt werde, ist eine rechtswidrige und strafbare Barbarei. Sobald die Gefahr des Leibes oder Gutes vorüber ist, wird die Obrigkeit wieder alleiniger Beschützer und Richter.

Geschieht der Angriff auf das Leben gleich unmittelbar, und entwickelt er sich nicht erst aus dem Eigenthumsangriffe, so verstehen sich die angeführten Gesetze von selbst.

Und so möchte denn diese, durch eine große Weichlichkeit der Gesetzgebung und Vermengung des moralischen Standpunktes, Einfluß der Religion u. dergl. oft übel geordnete Materie klar sein für die Gesetzgebung. Wozu soll man da noch lange Beweise führen, und sich auf den status causae einlassen? Dem Staate ist durch die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung schon der faktische Beweis geführt, daß seine Aufsicht und Schutzgewalt nicht bei der Hand war. Er darf darum auch die Selbstvertheidigung nicht erschweren durch Verbot der Waffen und ihres Gebrauchs, da, wo er offenbar doch nicht schützen kann. Das Mitleiden gegen Verbrecher ist oft größer, als gegen rechtliche Männer, aus zu großem Gleichheitssinne der Juristen.

Vom Nothrechte.

Es giebt noch einen andren Fall der Selbsthülfe nach einem vorgeblichen Nothrechte, dessen Theorie wir hier gleich mitabhandeln wollen. Dieses soll eintreten, wenn zwei freie Wesen, nicht dadurch, daß der Eine den Andern angegriffen, sondern durch bloße Naturcausalität in die Lage kommen, daß Einer von Beiden sich nur durch den Untergang des Andern retten könne,

und wenn nicht Einer von Beiden aufgeopfert wird, Beide zu Grunde gehen. Wie wenn in einem Schiffbruche Zwei ein Brett ergreifen, welches nur Einen retten kann.

Man hat sich viele Mühe gegeben, diese Rechtsfrage zu lösen, und hat sie auf verschiedene Weisen beantwortet, weil man sich das Princip aller Rechtsbeurtheilung nicht scharf genug dachte. Die Frage der Rechtslehre ist: wie können mehrere freie Wesen, als solche, neben einander bestehen? Indem nach der Art und Weise gefragt wird, wird die Möglichkeit des Beisammenbestehens überhaupt vorausgesetzt. Fällt diese Möglichkeit weg, so fällt nothwendig die erstere Frage nach der Bestimmung der Möglichkeit, also die Frage nach dem Rechte, ganz und gar weg. Dieses aber ist der ausdrücklichen Voraussetzung nach hier der Fall. Sonach giebt es kein positives Recht, das Leben des Andern meiner eignen Erhaltung aufzuopfern; es ist aber auch nicht rechtswidrig, d. i. nicht streitend mit einem positiven Rechte des Andern, sein Leben um den Preis des meinigen zu erhalten, denn es ist hier vom Rechte überhaupt nicht mehr die Frage. Die Natur hat die Berechtigung für Beide, zu leben, zurückgenommen, und die Entscheidung fällt der physischen Stärke und Willkühr anheim. Da aber dennoch Beide betrachtet werden müssen, als stehend unter dem Rechtsgesetze, unter welches sie denn auch nach der That in Beziehung auf Andre wieder kommen werden, so kann man das Nothrecht beschreiben, als das Recht, sich gänzlich exempt von aller Rechtsgesetzgebung zu betrachten. Wir sagten so eben: die Entscheidung fällt der Willkühr anheim. Nun steht die durch das Rechtsgesetz nicht bestimmte Willkühr unter einer höheren Gesetzgebung, der moralischen, und in diesem Gesetze könnte denn wohl eine Verordnung für unsern Fall liegen. Die Natur oder Gott muß entscheiden, und dieser entscheidet dadurch, daß ich der Stärkere bin, der Entschlossenere. Selbst das Fehlen der Ueberlegung, der Eintritt des mächtigen Dranges der Selbsterhaltung, ist hier Gesetz der Natur. Welche Untersuchung anzurathen ist? Wie weiß ich? Gott mag reden! Aber er redet hier durch die Natur.

Ueber Acquisition und Dereliction des Eigenthums.

Es ist hier nur von der Eigenthumserwerbung im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede, durch welche das Vermögen Jemandes sich wirklich vermehrt in Absicht des Werthes, oder wenigstens, nach den zweierlei Bestimmungen, die dem Eigenthum zukommen können, daß es entweder relatives oder absolutes sei, seiner Natur nach sich verändert; keinesweges aber von der bloßen Vertauschung einer Sache, von bestimmtem Werthe gegen eine andre von demselben Werthe, oder vom Handel, der eigentlich keine Erwerbung, sondern ein Tausch ist, und über den wir schon gesprochen haben. Eben so wenig ist die Rede von der ursprünglichen Erwerbung, die zugleich eine Erwerbung für den Staat, eine Vermehrung des Staatsvermögens selbst sein würde. Diese steht unmittelbar unter den Bedingungen des ursprünglichen Eigenthumsvertrages. Es ist nur die Rede von völliger Uebertragung des Eigenthums eines Staatsbürgers auf den Andern, also einem eigentlichen Objekte der Civilgesetzgebung, von welcher allein wir hier reden. — So daß das Staatseigenthum dasselbe bleibe, und nur das Verhältniß der Bürger verändert werde; an einen Bürger, der entweder dieses Eigenthum gar nicht hatte, oder den Werth desselben nicht in dieser Art des Eigenthums besaß.

Das Eigenthum ist entweder absolutes, Geld und Geldeswerth, oder relatives, unter der unmittelbaren Aufsicht des Staates stehendes, Acker, Gerechtsame u. dergl. Wird beiderlei Art gegeneinander umgetauscht, absolutes gegen relatives, oder umgekehrt, so erwirbt Jeder eine Art des Eigenthums, das er nicht hatte, und die Untersuchung gehört sonach hierher. Es ist keine Frage, ob der Kaufcontract unter Aufsicht des Staates (gerichtlich) geschlossen werden, und unter seiner Garantie stehen müsse. Der Staat hat ja das Objekt des Eigenthums unter seiner Aufsicht, schützt es, und eignet es der bestimmten Person zu: er muß also den bestimmten Eigenthümer wissen. Keiner ist rechtmäßiger Besitzer eines solchen Gegenstandes, ausser zufolge seiner Anerkennung durch den Staat.

Nur darüber könnte die Frage entstehen, inwiefern der Staat gehalten sei, zu allen über dergleichen Gegenstände getroffenen Verabredungen zwischen Privatpersonen seine Einwilligung zu geben, und inwiefern er sie versagen, und den Vertrag ungültig machen dürfe.

Zuvörderst ist die rechtlich begründete Absicht des Staats bei allem zum Gebrauche verliehenen Eigenthum, daß es zweckmäßig für die Staatsbedürfnisse gebraucht werde. Der Käufer muß also angehalten werden, es zu brauchen, und in der Lage sein, es brauchen zu können, z. B. den Ackerbau auf seinem erkauften Acker, das Gewerbe, dessen Gerechtsame er erlangt hat, treiben zu können, ausserdem würde dem Staate Etwas entzogen.

Ferner, da der Verkäufer in Absicht seines Geldes, welches absolutes Eigenthum ist, gemäß der Natur eines solches Eigenthums, der Aufsicht des Staates sich ganz entzieht, der Staat aber doch für seinen sichern Unterhalt zu sorgen hat, so muß der Kauf so geschlossen werden, daß die Subsistenz des Verkäufers auf jeden Fall gesichert ist, und er nie dem Staate zur Last fallen könne. Diese Sicherung kann entweder dadurch geschehen, daß dem Verkäufer ein sogenanntes Ausgedinge in seinem Hause oder an seinem Grundstücke verbleibe, oder daß sein Kapital unter Aufsicht des Staats sicher angelegt werde. Er ist nicht absoluter Eigenthümer seines Geldes, weil es sein einziger Unterhalt bleibt, und er dem Staate über die Möglichkeit seiner Subsistenz verantwortlich ist. Wer da verkauft, giebt ein Eigenthum auf, indem er ein andres erhält, und eben so der Käufer, wie sich dieses von selbst versteht.

Tausch der Gerechtsame gegen Gerechtsame wäre nur eine Declaration an den Staat.

2. Schenkung.

Eine zweite Art der Acquisition und Dereliction ist die absolute, wo derjenige, der ein Eigenthum acquirirt, dem, der es ihm zu Gunsten derelinquirt, gar kein Aequivalent giebt: Schenkung und Erbe. (Ein Drittes findet nicht Statt).

Zuerst von der Schenkung.

Das Eigenthum, welches durch Schenkung abgetreten wird, ist entweder relatives (Cession einer Gerechtigkeit), oder absolutes. Wie über das Erstere überhaupt kein aussergerichtlicher Vertrag gültig ist, so ist auch eine aussergerichtliche Schenkung desselben nicht gültig. Schenkung des absoluten Eigenthums aber wird gültig durch Uebergebung von Hand in Hand. Es kann sonach nie ein Streit darüber entstehen, ob das Geschenk angenommen worden sei oder nicht. Hat der Beschenkte im ersten Falle nicht von den Gerichten die Schenkung angenommen, hat er im zweiten das Geschenk nicht an sich genommen, oder nicht erklärt, daß er es an sich nehmen wolle, so ist die Schenkung unrechtskräftig.

Es findet bei der Schenkung grade die Bedingung Statt, die beim Verkaufe Statt findet. Der Schenker muß so viel übrig behalten, daß er leben könne.

Niemand hat das Recht, das Verschenkte zurückzufordern, denn durch den Vertrag wird der Beschenkte rechtmäßiger und unumschränkter Eigenthümer. Uebrigens hat der Staat damit Nichts zu thun.

3. Lehre vom Erbe.

Die Rede kann auch hier nur sein vom absoluten Eigenthum, d. i. von Geld und Geldeswerth, dem Werthe von Arbeitserzeugnissen im Gelde, Geräthe u. dergl., kurz vom Inventario.

Dagegen ist keine Gerechtsame zu vererben, sondern diese wird nach dem Tode durch den Staat vergeben, da er dieselbe nur als relatives Eigenthum erhalten hat zur Bearbeitung, welches, sobald er es nicht mehr bearbeiten kann, dem Staate wieder anheim fällt.

Das absolute Eigenthum wäre eigentlich auf den Todesfall **res nullius**, nicht **prius occupantis**, sondern Aller, Alle müßten davon ihren Theil bekommen, also am Füglichsten fiele es

der Obrigkeit, dem Repräsentanten Aller anheim, der durch Verminderung der Abgaben es gleichmäßig unter Allen vertheilte.

So wäre die Regel. Nun aber können gewisse Verbindlichkeiten und vorauszusetzende Absichten auf dem absoluten Eigenthume eines Verstorbenen ruhen; er hinterläßt unversorgte, d. i. noch nicht in den Stand gesetzte Kinder, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben; unausgestattete, d. i. noch nicht aus der Familie getretene Töchter, eine Wittwe; kurz, eine Familie bleibt, obwohl das Haupt derselben verloren ist. — Wenn dieses Vermögen nicht hinterlassen wäre, was müßte der Staat thun? Sie erhalten. Jetzt kann er das Vermögen einziehen und erhalten. Lasse er Beides, so kommt die Sache in's Gleiche, es entsteht eine natürliche Erbschaft, die Erbschaft ab intestato. Grundsatz: die Familie ist der Eigenthümer, nicht das Haupt derselben; so lange diese nicht ausstirbt, ist das Vermögen nicht ohne Herrn. Dies ist durchaus billig und angemessen. Wer kann wissen, wie die ganze Familie durch Arbeit, Sorge, Abdarben beigetragen hat zu der Erwerbung des Vermögens, das sie nun durch den Tod ihres Hauptes verlieren soll? Wer soll sich in diese Dinge mischen, welche absolutes Eigenthum betreffen?

Es folgt jedoch, da die Ernährung der Familie, wenn kein hinreichendes Vermögen hinterlassen wird, dem Staate anheim fällt, ein Recht der Aufsicht des Staates. Die Obervormundschaft hat der Staat ohnedies: überlebt die Frau den Mann, so wird sie das Familienhaupt, und tritt in dieselben Rechte des Vaters ein, hat also keine andre Aufsicht des Staates, als der Vater, nur daß ihr der Staat mehr Schutz gegen Rohheit, falls er nöthig ist, zusichern muß.

So erhalten wir das Recht der Familie, und ein Gesammt-Eigenthum derselben. Doch ist dieser Grundsatz einzuschränken bloß auf die zusammenlebende Familie; darum kann das Vermögen nicht auf Seitenverwandte, und der Strenge nach auch nicht einmal auf die Ausgestatteten übergehen. (Doch da giebt es ein Präservationsrecht des alten Familienverhältnisses).

Etwas Andres ist Erbe durch Testament, oder Schenkung auf den Fall des Todes. Das testamentum ab intestato läßt sich

eigentlich keine Schenkung nennen, denn es läßt sich nicht bestimmen, wie viel Antheil die Familie an der Erwerbung gehabt habe; das Vermögen ist Familiengut, ausserdem ist der Vater den Kindern Versorgung schuldig. Ein Testament für Fremde aber ist Schenkung.

Es ist hierbei die wichtige Frage: wie kann der Wille eines Verstorbenen die Lebenden verbinden? Der Begriff des Rechts gilt nur von Personen, die im wechselseitigen Einfluß auf einander in der Sinnenwelt stehen können, und wirklich stehen; der Todte hat sonach auf den ersten Anblick keine Rechte. Antwort. Es ist sehr möglich, daß ein Mensch in seinem Leben Wünsche hege für Andre, auf die Zeit nach seinem Tode. Der feste Glaube, daß dieselben werden erfüllt werden, oft ein wirklicher Vortheil, der aus dem festen Glauben der dabei Interessirten entsteht, z. B. bessere Pflege, Anhänglichkeit und Liebe derer, die wir zu Erben einsetzen können, sind ein beträchtliches Gut im Leben. Kurz, die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Testamente ist ein Gut für die Lebendigen; sie wünschen die Gültigkeit ihrer Testamente um ihrer selbst willen; (sie brauchen eigentlich die Meinung ihres Vermögens noch im Leben, es ist eine Art von Wucher mit dem absoluten Eigenthumsrechte). Alle wünschen daher den allgemeinen Glauben an Gültigkeit der Testamente, worauf sie also auch wohl ein Recht erlangen können. Nur aus diesem Gesichtspunkte hat man die Sache zu betrachten. Es ist keinesweges vom Rechte der Todten die Rede, sondern nur vom Rechte der Lebendigen.

Wie kann nun aber der Glaube an die Gültigkeit der Testamente Statt finden? Nur indem beim ursprünglichen Eigenthumsvertrage auf diese Wünsche der Menschen Rücksicht genommen wird, und alle einander diese Ueberzeugung garantiren. Aber dieser Vertrag ist, was nicht aus der Acht gelassen werden muß, ein willkührlicher, d. h. es ist ein rechtliches Verhältniß unter den Menschen überhaupt gar wohl möglich, ohne ihn. Es ist nicht nothwendig, daß darüber ein Rechtsstreit entstehe, der Staat ist da, die Hinterlassenschaft an sich zu nehmen.

Aber jene Ueberzeugung kann nicht anders hervorgebracht

werden, als dadurch, daß die Testamente ohne Ausnahme, d. i. nach einem Gesetze gelten. So gewiß demnach Alle diese Hoffnung sich garantiren, wollen sie jenes Gesetz; und es wird sonach ein Gesetz des Staates: Testamente sollen gelten. Alle garantiren um ihrer selbst willen dem Sterbenden die Gültigkeit seines letzten Willens, sie garantiren, indem sie dieses thun, sich selbst die Gültigkeit ihres letzten Willens, das Recht des Sterbenden wird an das Recht aller überlebenden Bürger gebunden. Nicht sein Wille, sondern der allgemeine Wille verbindet die dabei interessirten Lebenden, und besonders den Staat, der ausserdem das Recht der Erbfolge hätte. Sie haben absolutes Recht, es zu fordern, daß ihr Testament gelte; denn alles Recht erlischt mit dem Tode (nicht, wie sie andre Gesetze fordern können: bemerken Sie dies, die Sache ist wichtig). Der Staat hat aber keinen Grund, es zu verweigern. Hier macht der allgemeine Wunsch das Gesetz.

Daß überhaupt Testamente rechtsgültig sind, ist völlig willkührlich: es ist sonach gleichfalls ganz willkührlich, und hängt lediglich von der Disposition des allgemeinen Willens, d. h. vom Gesetzgeber, ab, wie weit das Recht gehen soll, seine Güter durch Testamente zu vererben. Doch muß darüber Etwas ausdrücklich bestimmt, also es müssen Gesetze gemacht werden. Es hängt vom Gesetzgeber, der auf die besondre Lage des Staates Rücksicht zu nehmen hat, ab, ob die Interstaterbschaft eingeführt werden und wie sie die freie Disposition über das Eigenthum, das Legiren, beschränken solle. Es giebt nur eine nothwendige Beschränkung a priori, grade dieselbe, welche bei der Schenkung überhaupt Statt fand: die Hinterlassenen, etwa die Wittwe, muß leben, und die Kinder müssen erzogen, d. i. in den Stand gesetzt werden können, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben. Diese Möglichkeit darf durch die Freiheit der Testamente nicht aufgehoben werden; denn der Staat muß ja für die Versorgung der Hinterlassenen Bürge sein. Also die Intestaterbschaft (eben die Lebensmöglichkeit) geht über das Testament und beschränkt es. Nur über ein solches Vermögen hinaus, durch welches Wittwe und Kinder leben können, ihrem Stande gemäß, kann legirt werden.

Ausser den angezeigten Erwerbsarten kann es keine im Staate zu erlaubende geben. Unsre Untersuchung über den Eigenthumsvertrag ist sonach völlig geschlossen.

Dritter Theil.

Ueber den Staatsbürgervertrag.

Vom Strafgesetz.

In der Tiefe ist Klarheit. Wir haben auch schon im Obigen die Grundlage zu dieser Untersuchung gelegt. Es sind auch hier sonderbare Verirrungen, Streitigkeiten und Mißverständnisse, weil man immer nur auf der Oberfläche bleibt, und sich die Frage nach der Rechtlichkeit eines Zwangsgesetzes besonders aufwirft, ohne daß Frage und Antwort aus einer systematischen Uebersicht eines Ganzen hervorgehen. Geschieht dies, so fallen die Irrthümer von selbst weg.

1) Der Einzelne hat Rechte im Staate nur dadurch, daß er die Rechte aller Uebrigen anerkennt.

2) Diese Anerkennung muß eine thätige sein (nicht bloß mit Worten), und muß sich erstrecken über alle Zeit, hinweggesetzt sein über alle Wandelbarkeit seines Willens.

3) Diese Unwandelbarkeit erhält der Wille des Einzelnen nur dadurch, wenn er eine, gleich wie aus einem Naturgesetze folgende Unmöglichkeit aufzeigen könnte, und hervorbringen, daß sein Wille jemals ein andrer sei, als der erforderte rechtliche.

Es entsteht daher die Aufgabe, ein solches, allen unrechtlichen Willen vernichtende Princip zu finden, und wirklich zu machen; und Alle leisten Allen die ihnen allein Recht gebende Bürgschaft nur dadurch, daß sie eine solche Macht errichten.

4) Eine solche Macht wäre nun eine, den an sich freien Willen zwingende Macht.

Alle sollen ein gewisses Wollen von diesem und diesem Inhalte haben, falls sie Rechte haben wollen.

Dieses Wollen kann man nicht von ihrer Freiheit erwarten, weil dieses Wollen die Bedingung ist, unter der man allein ihnen Rechte geben kann, sie diesen Willen darum, ehe man ihnen Rechte giebt, zur Stelle beweisen müssen. Beweisen, d. i. die Unmöglichkeit zeigen, daß sie je einen andren haben können. Sie müssen sich darum unter ein Princip einer solchen Unmöglichkeit, d. i. unter ein Princip, aus dem der rechte Wille nothwendig erfolgt, das den rechten Willen erzwingt, versetzen.

NB. Die Unterwerfung unter dieses Zwangsgesetz, vorher die Errichtung einer solchen, ist Bedingung der Rechte des Bürgerthums. Was wir vorher im Allgemeinen erwiesen haben, ist jetzt im Besondren auf die Zwangsanstalt angewandt. Der Staat ist eine solche.

Unsre Aufgabe ist also: ein gewisses Wollen zu erzwingen, d. i. es als Resultat eines mit Naturnothwendigkeit gebietenden Gesetzes hervorzubringen: (es zu einem Naturprodukte zu machen).

1) Ein gewisses Wollen; also nicht das innere Wollen und Wünschen, was im Herzen bleiben mag, sondern das äussere, das in That ausbricht. Man will keine ungerechte Handlung, und wenn diese unterbleibt, ist man zufrieden, ob auch im Herzen der Zwang verhaßt sei. Wünsche, was du willst; gelüste nach der Ungerechtigkeit; dein Beschließen aber des Ungerechten wollen wir verhindern. Also Wollen bedeutet uns hier so viel als Beschließen. Man meint auch wohl, man müsse das Gesetz auch lieben können. Es müsse dasselbe liebenswürdig und wünschenswerth sein. Aber da würde es niemals zu einem Gesetze kommen. Liebe des Gesetzes entsteht nur aus Einsicht und sittlicher Veredlung; für solche aber ist das Gesetz vernichtet, wie wir tiefer unten sehen werden.

(Der gewöhnliche Gang der Menschen aber ist, daß sie erst durch Loyalität zur Sittlichkeit kommen, die Wildheit erst gezähmt, die Zügellosigkeit gebrochen werden muß. Also ihr Wille muß erst durch das Gesetz gezähmt werden: dies ist die Vorberei-

tung. Das Gesetz aber, wenn es wirksam ist, wird nothwendig gehaßt, denn die Lust, die es voraussetzt, ist ihm zuwider: es kann nur schrecken, nicht zur Liebe einladen. Sündigen wollen sie gern, aber die Strafe haben sie nicht gern. Wo das Gesetz seinem Inhalte nach geliebt wird, da ist kein Gesetz mehr, der Form nach. Man muß das Gesetz lieben können, heißt darum: es soll gar kein Gesetz sein, welches, wenn es recht verstanden wird, auch wahr ist und trefflich).

2) Alle Menschen wollen nothwendig ihrer Natur nach, als freie Wesen, einen Zweck: ihre Freiheit, nämlich in dem oben beschriebenen Sinne des Vermögens, sich mit Freiheit (Willkühr) ihren Zweck zu setzen. Der Edle wie der Unedle, in diesem Zwecke sind sie sich gleich, der Edle will sie, um diese Freiheit zu gebrauchen; der Unedle, um sie zu genießen, und ihres wohlthätigen Gefühles sich zu erfreuen. Darum heißt es Wohlsein. Dies ist der substantielle Zweck Aller = A, und dieser Wille kann und soll nicht verändert oder modificirt werden. Alles sein thätiges Wollen und Wirken hat zur Absicht, diese Freiheit hervorzubringen. Wenn nun die Natur so eingerichtet wäre, daß dieser Zweck nur durch Beschließen des Rechten im Einzelnen erreicht werden könnte, jedes Beschließen des Unrechten aber den entgegengesetzten Erfolg der Beraubung der Freiheit und des Wohlseins nach sich zöge: so wäre unter der Herrschaft einer solchen Natur der materielle Wille durch sich selbst und seine bestimmte Eigenschaft, dieses Wohlsein zu wollen, gezwungen, nur das Rechte zu beschließen; da er nun einmal nicht umhin kann, Wohlsein der Person zu wollen, so müßte er wohl das Rechte wollen, indem er ausserdem zum Wohlsein nicht kommen kann. Die Aufgabe wäre gelöst, der rechte Wille wäre erzwungen.

Man hat eine solche Welteinrichtung überhaupt unter der Regierung eines gerechten Gottes begehrt, und vermißt, in welcher die Tugend nothwendig gute Folgen für die Glückseligkeit, das Laster die entgegengesetzten hätte, die erste Belohnung, das zweite Strafe nach sich zöge. Ich hoffe, schon die gegenwärtige Darstellung hat gezeigt, warum eine solche Forderung ganz verkehrt ist. Dann wäre die Sittlichkeit erzwungen, und es gäbe

gar keine Liebe derselben, sondern nur eine Liebe des Lohnes, keinen Haß des Lasters, sondern nur einen Haß der Strafe: (und diejenigen, die eine solche Weltordnung begehren, setzen das auch kecklich voraus; sie verzweifeln an der Möglichkeit der Sittlichkeit ohne eine solche Weltordnung, und sie wollen selbst die Sittlichkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihrer guten Folgen willen).

Alle Vorstellungen, die darauf ausgehen, eine solche Weltordnung, wenn auch nicht etwa in dieser, doch in der künftigen Welt vorzuspiegeln, und die Sittlichkeit durch den ausgesetzten Preis derselben zu erzwingen, gehen darauf aus, sie gänzlich und mit der Wurzel auszutilgen aus den Gemüthern der Menschen.

So in Absicht der gesammten Weltordnung. Die bürgerliche Ordnung des Staates aber hat es mit der innern Sittlichkeit, der Liebe des Guten um sein selbst willen, gar nicht zu thun, sondern nur mit der Rechtlichkeit der äusseren Handlungen. Sie darum kann eine solche Anstalt treffen, in welcher nur die rechtliche Handlung zum Zwecke, die rechtswidrige sicher zum Gegentheile desselben führt, und der Entschluß abgezwungen wird, und sie kann sich's gefallen lassen, daß den Bürgern diese Ordnung zuwider ist, indem sie alle lieber rauben möchten, als arbeiten für den Zweck, den sie eigentlich haben, wenn es nur irgend möglich zu machen wäre.

3) Fassen Sie scharf die Gesinnung, welche die Errichtung einer solchen Ordnung der Dinge voraussetzt. An den rechtlichen Willen ist die begehrte Folge, an den rechtswidrigen die verhaßte geknüpft; darum, weil vorausgesetzt wird, daß Jeder das Rechte nur um der guten Folgen willen thun, das Rechtswidrige nur um der bösen Folgen willen unterlassen werde; nicht aber aus Liebe des Rechts und Haß des Unrechts, um sein selbst willen, ohne alle Folgen, thun oder lassen werde. Auf wen wirkt also jene Einrichtung, und wen zwingt sie? Natürlich nur den, mit dem es sich in der That also verhält. Wer aber das Rechte um sein selbst willen will, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, wie könnte der durch ein Gesetz gezwungen werden, das nur von den Folgen redet? Ehe die Vorstellung des Gesetzes eintritt,

will er ja schon, was das Gesetz will, nicht weil das Gesetz es will, sondern weil er es will.

Zur Vorstellung des Gesetzes und zum Zwange durch dasselbe kann es nur kommen bei dem zur Gesetzwidrigkeit versuchten Willen, der sie auch sicher beschließen würde, wenn das Gesetz ihn nicht einschränkte.

Es ist darum klar, daß für einen solchen das Gesetz gar nicht da ist, indem er ohne alles Gesetz nichts Andres will, noch thut, als was das Gesetz auch will. Beföhle das Gesetz etwas Ungerechtes, so würde er es doch gleichwohl nicht thun, und den Folgen sich ruhig unterwerfen. Er ist über das Gesetz hinaus, und giebt dem Gesetze selbst das Gesetz durch die Sittlichkeit seines Willens, des höchsten Vorbildes aller Gesetze.

Es ist darum klar, daß eine solche Anstalt der Sittlichkeit durchaus keinen Eintrag thut. (Der Haß gegen die Gesetze, der allenthalben aus der schlaffen Handhabung derselben entspringt, hat sich auch wohl in dieser Rede ausgesprochen: wir wollen das Rechte frei thun, nur nicht nach dem Gesetze, man soll es uns nicht befehlen. Sehr wohl; steht Euch denn das Gesetz bei dem freien Vollbringen im Wege? Wenn das Gesetz Euch nicht bewegt, sondern Eure Einsicht und Liebe, so thut Ihr es allerdings frei. Ja, aber man soll es auch erkennen, daß wir es mit Freiheit thun; so möchte es aussehen, als ob wir uns vor dem Gesetze fürchteten. So, seid Ihr so eitel? Das ist ein schlechtes Zeugniß für Eure Freiheit und Sittlichkeit. — Damit es nicht so aussehe, als unterließen wir das Unrecht aus Furcht, thun wir es grade, weil es verboten ist; überließe man sich unsrem guten Willen, o wie sittlich und ausserordentlich würden wir sein! Das Gesetz ist für uns grade ein Mittel, uns zur Uebertretung zu reizen. — Ihr müßt unter einer saubern Verwaltung der Gesetze stehen, wenn man Euch die Lust, dem Gesetze zu trotzen, nicht vertreiben kann. An der äusseren Gesetzmäßigkeit kann auch und soll die Sittlichkeit sich niemals zeigen; denn diese liegt über alles bürgerliche Gesetz hinaus, und kann nicht geboten werden. Diese zeigt sich in andren Aeusserungen, sie erscheint nur in dem, der durch die Sphäre des bürgerlichen Ge-

setzes hindurch ist. Es ist darum nur ärgerlich, diejenigen von Sittlichkeit und Freiheit reden zu hören, aus deren bloßem natürlichem Sein sich nicht schon äussere Zucht und Rechtlichkeit von selbst ergiebt, und die sich noch als leibeigene Knechte zeigen der allergemeinsten Rohheit).

Nun versteht sich, daß der Staat keine andre Naturordnung hervorbringen kann, als die da eben ist: er muß darum selbst die freie besonnene Naturgewalt sein, die dem gerechten Willen den Zweck sichert: — (dies ist schon durch die ganze Verfassung, wie wir sie bisjetzt beschrieben haben, geschehen, und was etwa in dieser Rücksicht noch mangeln dürfte, wird sich ergeben:) — und an den ungerechten Willen das Gegentheil des beabsichtigten Zweckes, die Strafe, knüpft.

4) Diese Naturordnung soll den Willen z w i n g e n. Aber der Wille wird gezwungen durch Vorstellungen. Die Vorstellung darum dieser Ordnung ist das eigentliche Glied, das sich an den Willen fügt. Es folgt daraus Mancherlei: a) Die Vorstellung muß eben wahr sein; ausserdem bewegt sie nicht; die angedrohte böse Folge muß unausbleiblich durch die rechtswidrige Handlung gesetzt sein, wie der Fall des Körpers durch den Stoß. Wer sündigt, muß wissen, daß die Strafe nicht ausbleibt: sie muß ihm so sicher sein, als die Sünde; ist sie ihm nicht so sicher, so wagt er's. Wer von einer Sünde erfährt, der muß sicher auch erfahren von ihrer Strafe. Darum b) der Staat muß suchen, jedes Verbrechen, und den Thäter desselben auszumitteln; c) das Vergehen ohne alle Ausnahme und Milderung auf die angedrohte Weise bestrafen. Sodann, die Vorstellung von der Sache soll den Willen bewachen. Der Staat muß darum die Ordnung, die er gemacht hat, das Gesetz, das er sich selbst gegeben hat, aussprechen, sagen, welche Folge jedes Verbrechen haben werde. Diese Ankündigung ist das S t r a f g e s e t z.

5) Wozu ist das Ganze? Den rechtswidrigen Willen zurückzuhalten und den ermangelnden rechtlichen Willen hervorzubringen. Was soll darum eigentlich wirken? Die Vorstellung der Strafe. Ohne Vorstellung davon soll also keine Strafe sein. Ist also die Strafe Zweck? Schlechthin nicht. Die Vorstellung davon soll

nur den unrechtlichen Willen zurückhalten. Kann es aber zur Strafe kommen? Allerdings; um das Gesetz, das für jetzt nicht gegolten, für die Zukunft geltend zu machen. Ueberall ist also das Strafgesetz das Erste, die Strafe selbst ist nur um des Gesetzes willen. (Sie haben von Gott eben so geredet, er strafe nur um zu bessern). Die Strafe tritt nur mittelbar ein, sie ist ein Uebel, und zeugt von der Ohnmacht des Gesetzes, sie stört Freiheit und Kräfte, die sich für den Wohlstand des Staates hätten vereinigen können. Sie ist nur um der Form des Gesetzes willen, damit die Vorstellung desselben wahr sei und bleibe. Sie, die Strafe, geht gar nicht nothwendig, sondern nur zufällig ein in die Organisation des Staates.

Also die Deduktion der Strafe und eines Strafrechtes ergiebt sich nur mittelbar. Unmittelbar ergiebt sich das Strafgesetz. Dies ist die Bedingung der Rechtlichkeit überhaupt, und daraus, daß Jeder die Unmöglichkeit, seinen Zweck auf eine widerrechtliche Weise zu erreichen, einsieht, kann erst die Strafe selbst abgeleitet werden. Die Strafe ist nur um des Gesetzes willen. (Vgl. angewandtes Naturrecht II. S. 98.).

Darin liegt eben der Fehler der gewöhnlichen Ansicht, daß sie die Strafe mittelbar deduciren wollen. (Hierbei die Unrechtlichkeit, nicht es erzwingen zu wollen, um das Faktum zu rechtfertigen). Absolutes Strafrecht.

a) Jedes Handlung muß sich ansehen lassen als die durch Freiheit schlechthin gesetzte: (richtig:) also die Norm und das Muster gebend für das Handeln aller Freien. — Jeder, der auf eine bestimmte Weise handelt, müßte das zugeben. b) Er könnte darum nicht erweisen, daß es gegen die Vernunft sei, wenn er eben so behandelt würde. — Ganz richtig, der Beweis trifft: aber er erweist auch nicht mehr, als, daß der das Unrecht nicht erweisen könne, ist's denn darum Recht? Wer hat das Recht, ihm sein Recht anzuthun, wenn das sein Recht ist? Er nicht; wie denn aber ich? wie denn die Andern? Zwischen dem Nicht-Verbotensein und zwischen der positiven Berechtigung ist doch noch eine große Kluft. —

Weisung: jenes ist ein heuristisches Princip, und in dieser

Rücksicht auch ein willkührliches. Wer heißt Euch denn das zu einer Konstitution machen? Hat er denn darum ein solches Gesetz aufgestellt? als allgemein gültig auch gegen Alle? Wenn Einer raubt, darum müssen nun Alle rauben? Das sagt Ihr auch nicht. — Aber es ist gegen ihn gültig? Gut, er könnte es nicht abwehren durch Vernunftgründe. Aber wer hat denn das positive Recht, das Gesetz gegen ihn zu gebrauchen?

Ist es denn bei uns anders? Wenn an seinen rechtswidrigen Willen derselbe, eigentlich rechtswidrige Erfolg geknüpft wird, wird er da nicht behandelt nach dem Gesetze, das er aufgestellt hätte, falls er gemeingültig zu handeln glaubte? Richtig, aber nicht darum, sondern weil dies das Mittel ist, seinen rechtswidrigen Willen zu vernichten. — Beides trifft zusammen. Auch dieses Zusammentreffen hat seinen guten Grund.

Falls darum hier Einigkeit ist, so ist der dort fehlende Grund: woher das positive Recht, durch das Mittelglied des Strafgesetzes, als durch die gegenseitige Garantie, beantwortet; es ist hier kein Sprung wie dort. Aus der Theologie: Gottes Gerechtigkeit ist die wesentliche und unabtrennliche Eigenschaft desselben. Nach diesem Begriffe ist Gott eine Natur, die Jeden behandelt eben nach dem Gesetze, das er aufstellt. Anthropomorphistischer Begriff von Gott, abgezogen von einem solchen Herrscher. Gerechtigkeit, etwas selbst beim Menschen so Untergeordnetes, Gott beizulegen!

2) Die Strafe ist Präcaution, daß er es nicht thue. Allerdings, woher aber das Recht dazu?

3) Sie dient zu seiner Besserung. Ich hoffe zur bürgerlichen (denn bis zur sittlichen, zur Liebe des Rechts, langt er nicht). Dazu war nun schon das Gesetz. Woher aber das Recht, ihn zu bessern?

4) Zum Beispiele für Andre. Ganz Recht; unter Andern auch. Aber woher das Recht, Jemanden für Andre zum Exempel zu machen? Ich bedanke mich für diese typische Würde.

5) Der Inhalt des Strafgesetzes ist ein doppelter.

1) Für den positiv ungerechten Willen erfolgt das Gegentheil des Zweckes. Jeder muß nothwendig von seinen eigenen Rechten

und Freiheiten (seinem Eigenthum in der weitesten Bedingung des Wortes) grade so viel auf das Spiel setzen, als er die Rechte des Andern aus Eigennutz oder Ungerechtigkeit zu verletzen in Versuchung ist. Der Geist dieses Princips ist: es muß dem ungerechten Willen, oder der Unbesonnenheit ein hinlängliches Gegengewicht gegeben werden.

Dieses Gegengewicht ist bedingt dadurch, daß der Wille ein materialiter böser, ein eigennütziger und nach fremden Gütern lüsterner Wille ist. Also durch die widerrechtliche Handlung wird ein materieller Erfolg, Gewinn beabsichtigt; da tritt das Gesetz dazwischen, und sagt: nein, das grade, was du gewinnen wolltest, sollst du verlieren.

Wenn dem Räuber nur wieder abgenommen würde, was er entwendete, so hat er weiter Nichts gethan, als sich vergebens bemüht. Da er nothwendig als möglich voraussetzen mußte, daß er nicht entdeckt werden würde, weil er ausserdem sich diese vergebliche Mühe nicht gemacht hätte, so war seine Rechnung die: entweder ich werde entdeckt oder nicht; geschieht das Erstere, so gebe ich wieder heraus, was ohnedies nicht mein war; geschieht das Letztere, so gewinne ich. Verlieren kann ich in keinem Falle. Ist aber die Strafe des gleichen Verlustes eingeführt, so ist im Falle der Entdeckung der Verlust des Verbrechers eben so groß, als im Fall der Nichtentdeckung der Gewinn. Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeit müßte sonach für die Nichtentdeckung sein, wenn er doch das Vergehen wagen sollte. Je geringer aber diese Wahrscheinlichkeit wird, desto sicherer wird der gegenüberstehende Reiz gezügelt. Aber eine solche bloße Wahrscheinlichkeit soll in einem wohl eingerichteten Staate nicht Statt finden.

Was du dem Andren nehmen willst, das nimmst du dir; dies wird ihm wohl den Willen vertreiben, poena talionis. (Vgl. a. a. O. S. 100 ff.).

2) Wenn Jemand das Recht eines Andren verletzt ohne diesen materialiter bösen Willen, aus Unachtsamkeit, Unbesonnenheit und Gedankenlosigkeit: so verhält es sich mit demselben eben so. Auch hier gilt das Gesetz: was du dem Andern schadest, schadest du dir. Der Zweck ist hier, Jemandem den Willen (die

Aufmerksamkeit), den er haben soll, zu machen. In diesem Falle findet nur Schadenersatz Statt, weil vorausgesetzt wird, daß der Werth am Eigenthume des Andern ganz verboten sei. (S. 101.).

3) Der Arme, der aus Eigennutz Etwas entwendet, und Nichts hat, um es zu ersetzen, wenn das Entwendete nicht mehr vorhanden ist, und die Strafe zu entrichten, hat ein Eigenthum an seinen Kräften, und muß den Ersatz sowohl als die Strafe abarbeiten; es versteht sich, sogleich; denn ehe abgearbeitet ist, ist er nicht Bürger; wie denn, da durch jedes Verbrechen, der Strenge nach, das Bürgerrecht verwirkt wird, dies bei allen Strafen Statt findet. Ferner muß diese Arbeit nothwendig unter Aufsicht des Staates geschehen. Er verliert also, bis nach erlittener Strafe, seine Freiheit. Dies ist die Strafe des Arbeitshauses. Theils wird auf diese Weise dem Gesetze des gleichen Verlustes Genüge gethan, theils ist die Strafe von der Art, daß man, wenn nur die Polizei so eingerichtet ist, daß die Verborgenheit des Verbrechers nicht zu hoffen sei, wohl darauf rechnen kann, es werde Jeder doch die Androhung desselben vom Vergehen zurückgehalten werden.

Dieser Unterschied, ob das Verbrechen aus Absicht oder aus Unbesonnenheit geschehe, ist der bekannte Unterschied zwischen dolus und culpa. Also moralische Untersuchungen der Triebfedern, von denen die Juristen sprechen, sind anmaßend, besonders wenn es angewandt wird, um das Gesetz für den Fall zu machen. Kein Mensch kann oder soll über die wahre Moralität des Andern der Richter sein. Der einzige Zweck der bürgerlichen Bestrafung, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist die Möglichkeit der öffentlichen Sicherheit. Moralität ist überhaupt nur Eine, und gar keiner Grade fähig: Wollen der Pflicht, lediglich, weil sie als Pflicht erkannt wird. Gleichwohl muß das Gesetz und die Strafe genau auf die Gemüthsstimmung des Versuchten passen; das darum, welches paßt, muß angewendet werden. Gedankenlosigkeit um das Gut des Andren, und Lüsternheit nach demselben ist Zweierlei. Wie es steht, zeigt der Erfolg, und dieser muß ausgemittelt werden.

6) Immer ist die Voraussetzung, daß der Wille seinen Grundzweck, die Glückseligkeit, wolle, und sich nur in der Wahl der Mittel vergreife. Nur auf einen solchen Willen ist das aufgestellte Strafgesetz berechnet. Wenn aber, — welches der erste Fall ist, — gar kein bestimmter Wille, gar keine Besonnenheit da ist, der Mensch handelt wie eine wilde, nicht zu berechnende Naturkraft; oder wenn der Wille der Verletzung des Rechtes und der Beschädigung da ist positiv; nicht nur sich ergiebt wegen einer andern Begierde, und als Modification derselben, so ist das Strafgesetz nicht wirksam und anwendbar. Der boshafte, schadenfrohe Mensch unterwirft sich wohl gern dem Verluste, wenn nur sein Feind auch in Schaden kommt. Welches Gesetz soll nun gegen diesen angewandt werden? (a. a. O. S. 102.).

Was zeigen diese? Einen Willen, der durch das Zwangsgesetz nicht zu bewegen ist: Unfähigkeit des Zwanges, Abwesenheit der bürgerlichen Tugend. Besonnenheit, als das Formale, und Selbstliebe, als das Materiale, so daß das Selbst zur Triebfeder gemacht werden könne, und sie Alles um ihrer selbst willen thun, das kann der Staat wohl dulden, und er muß meistens das voraussetzen. Wer dies nicht hat, der ist auch nicht einmal ein Mensch.

Also kurz, sie sind unfähig, den übrigen Bürgern Sicherheit zu leisten; ihre Unfähigkeit zeigt sich jetzt: als man nach einem allgemeinen Durchschnitte sie aufgenommen, hat man sich geirrt. Nur eine Ausnahme findet Statt; gegen den beharrlich Unbesonnenen, der sich nur durch Beschädigung des Eigenthums vergeht; so lange derselbe noch Etwas hat, leistet er durch das, was er hat, Sicherheit, weil noch vom Schaden-Ersatze die Rede ist. Hört er auf zu haben, so fällt er freilich unter die gemeinsame Regel. Es kann darum nichts Andres erfolgen, als ihre Ausschließung vom Staate: ihre Erklärung des Verlustes des Bürgerrechts. Der nervus probandi ist klar; die Sicherheitsleistung, das Band, wodurch Alle gehalten werden, fällt bei ihnen weg.

7) Zuvörderst diese Vergleichung. Wer den Bürgervertrag, oder das Recht in einem Stücke verletzt, sei es nun mit Willen

oder aus Unbedachtsamkeit, da, wo im Vertrage auf seine Besonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger und als Mensch, und wird völlig rechtlos; denn er beweist, daß er nicht von dem Rechtswillen durchdrungen sei, sondern der Wille als Naturgesetz in ihm herrsche: er ist darum seiner Rechte verlustig; denn es hat Jemand zufolge des Rechtsbegriffs überhaupt Rechte, lediglich unter der Bedingung, daß er in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, d. h. daß er sich die Regel des Rechts zum unverbrüchlichen Gesetze aller seiner Handlungen gemacht habe, und fähig sei, durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in allen Aeusserungen seiner Freiheit, die unter demselben stehen, bestimmt zu werden. Wer sich mit W i l l e n gegen das Gesetz vergeht, ist nicht in dem ersten Falle, wer sich aus U n b e s o n n e n h e i t dagegen vergeht, ist nicht in dem zweiten. So fällt also die Bedingung der Rechtsfähigkeit, und darum auch das Bedingte, die Rechtsfähigkeit selbst weg. (a. a. O. S. 95. 96.).

Dieses Verhältniß ist durch den Staatsbürgervertrag als solchen nicht geändert. Alle positiven Rechte, die der Bürger hat, hat er nur unter der Bedingung, daß die Rechte aller übrigen Bürger vor ihm sicher seien. Sobald dies nicht ist, sei es durch Unbesonnenheit oder durch einen bedachten rechtswidrigen Willen, ist der Vertrag vernichtet. Es findet zwischen ihm und den übrigen Bürgern nicht mehr das durch den Bürgervertrag errichtete rechtliche Verhältniß, und da es ausser diesem keines und keinen möglichen Grund desselben giebt, überhaupt gar kein rechtliches Verhältniß zwischen Beiden mehr Statt.

Jede Vergehung schließt aus vom Staate, der Verbrecher wird v o g e l f r e i, d. h. seine Sicherheit ist so wenig garantirt, als die eines Vogels, er wird exlex. G e g e n s a t z. Der Zweck der Staatsgewalt ist kein andrer, als der der gegenseitigen Sicherheit der Rechte Aller vor Allen; und der Staat ist zu Nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für diesen Zweck. Wenn nun derselbe ohne jene absolute Ausschließung Aller, die sich auf irgend eine Weise vergangen haben, zu erreichen wäre, so wäre der Staat nicht nothwendig verbunden,

diese Strafe auf eine Vergehung, gegen die er seine Bürger auf eine andre Weise schützen könnte, zu setzen.

Nun ist dem Staate eben so viel an der Erhaltung seiner Bürger gelegen, wenn nur sein Hauptzweck mit derselben zu vereinigen ist, als jedem Einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtlos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rücksicht zweckmäßig sein, in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei bestehen könnte, an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausschließung andre Strafen zu setzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag Aller mit Allen geschehen, der späterhin Norm für die executive Gewalt würde. Der Inhalt dieses Vertrages würde folgender sein: Alle versprechen Allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschließen, sondern ihnen zu verstatten, diese Strafe auf eine andre Weise abzubüßen. Es wäre dies also der **Abbüßungsvertrag**. (a. a. O. S. 97 ff.).

Dieser Vertrag ist nützlich sowohl für den Staat, als für die Einzelnen. Der Staat erhält dadurch die Aussicht, den Bürger, dessen Nützlichkeit seine Schädlichkeit überwiegt, zu erhalten, und die Verbindlichkeit, die Abbüßung Aller anzunehmen; der Einzelne das vollkommene Recht, zu fordern, daß man sie statt der verwirkten größeren Strafe annehme. Es giebt ein Recht des Bürgers, abgestraft zu werden.

Der Abbüßungsvertrag erstreckt sich aufgestelltermaaßen nicht weiter, als inwiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit bestehen könne. Weiter ausgedehnt ist er unrechtmäßig und vernunftwidrig, und ein Staat, in welchem er über diese Gränzen ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht garantirt.

Verletzt nun Jemand das Recht aus **Unbesonnenheit**, wie wir den ersten Fall bestimmt haben, dessen Charakter eigentlich der ist, daß das Recht nicht um des Rechts willen, sondern nur um einer Begierde willen, ungeachtet diese beiläufig unrecht ist, angegriffen ist, so findet eine Abstrafung Statt, der

Abbüßungsvertrag ist gültig; hat ein solcher seine Strafe erlitten, so ist er wieder eingesetzt in sein Bürgerrecht. Im zweiten Falle, wo entweder gar kein Wille oder ein gradezu unmittelbar rechtswidriger Wille da ist, findet eine Abbüßung nicht Statt, sondern das Bürgerrecht geht verloren.

Jenes ist ein bürgerliches Strafgesetz, dieses ein hochnothwendiges oder Criminalgesetz.

8) Woburch zeigt sich nun ein durch die hier gedachten Motive nicht zu bestimmender Wille?

a) Wenn ein nach dem Gesetze des gleichen Verlustes Bestrafter dasselbe Vergehen wiederholt. Das Strafgesetz wirkt nicht; in einem solchen herrscht daher wenigstens Willenlosigkeit, er ist in dem Zustande des Affects, der nicht zu bewegen ist. Man dürfte sagen, die Strafe müsse gegen ihn geschärft werden. Dies wäre nur nützlich in dem Falle, wenn Wahrscheinlichkeit ist, der Entdeckung zu entgehen. Diese soll im Voraus nicht sein, und von einem solchen Staate rede ich nicht. Das Gesetz ist so berechnet: was du dem Andren nehmen willst, das nimmst du dir; so daß Wirkung zu hoffen ist. Nun ist es noch dazu vollzogen, er kann darum weiter kein Zutrauen einflößen.

b) Bei formal bösem Willen: Beschädigung um der Beschädigung willen: theils Beschädigung des Eigenthums. (Dieser Fall hat Aehnlichkeit mit einer unvorsichtigen Verletzung, wie sich auch oben in der Beweisführung gezeigt hat; wie beide Fälle zu unterscheiden und auszumitteln, davon an einer andern schicklichen Stelle. (Vgl. a. a. O. S. 103.). Theils Beschädigung der Person; jeder persönliche Angriff; Menschenperson ist heilig und unverletzlich, wer diese nicht ehrt, ehrt überhaupt kein Recht.

c) Wenn ein Wille mittelbar gegen das Gesetz und die Macht desselben sich auflehnt. Das Höchste, was geschehen kann und geschehen soll, ist, daß das Gesetz nur seine Autorität behaupte, wie es festgesetzt ist; aber es kann nicht etwa, als Gegentheil dessen, was der Staat beabsichtigte, eine doppelte Strenge gegen Alle, eine doppelte Macht durch den Beitrag Aller annehmen, Alle würden dann gestraft für das Vergehen eines Einzigen. Hier sonach findet die Strafe des gleichen Verlustes der Natur

der Sache nach nicht Statt, und die Strafe der Rechtslosigkeit ist nicht abzubüßen.

Unmittelbar an dem Staate vergeht man sich durch Rebellion und Hochverrath. Rebellion ist es, wenn man gegen die Gewalt des Staates sich eine Macht zu verschaffen sucht, und mit derselben sich der Staatsgewalt widersetzt. Hochverrath, wenn man sich der vom Staate selbst verliehenen Macht bedient, um die Zwecke desselben zu stören oder zu vernichten; oder auch, wenn man sich der anvertrauten Macht absichtlich nicht bedient, um diese Zwecke zu befördern; sonach des Vertrauens der Nation sich bedient, um ihre Absichten zu vereiteln. Rebelliren können nur Privatpersonen; des Hochverraths sind nur die Theilhaber der öffentlichen Gewalt fähig.

9) Alle die bisher aufgestellten Arten der Vergehungen qualificiren sich zur absoluten Ausschließung vom Staate, dem Verluste des Bürgerrechts; darum, weil die einzige Art der Abbüßung, die wir bisjetzt kennen, die des gleichen Verlustes hier nicht Statt finden kann. Mit dieser Ausschließung kann noch die Strafe des Ersatzes, des gleichen Verlustes, und die Behandlung nach den Gesetzen, die man aufgestellt hat, inwiefern es die Aufrechthaltung des Rechts erfordert, verknüpft sein.

a) Aus der Ausschließung vom Staate folgte die Einziehung des Vermögens ohnedies. Der Verbrecher hat es im Staate erworben, zu dem er, wie sich jetzt zeigt, mit Unrecht gehörte. Aus diesem Vermögen kann der Ersatz bestritten werden. Welchen Modificationen diese Einziehung unterworfen sein könne, davon tiefer unten.

b) Körperliche Mißhandlungen Andrer sollten öffentlich vor den Augen Aller mit der gleichen Mißhandlung bestraft werden. Nicht als absolut zufolge jenes Gesetzes der gleichen Behandlung, als eines kategorischen, sondern weil dies in der Hand des Gesetzes ein Mittel werden soll, dieses Vergehen ganz auszurotten, die größte Unbesonnenheit zu zügeln, dem bösesten Willen ein Gegengewicht zu setzen, daß er wenigstens sich so weit nicht vergehe. Menschengestalt soll dem Menschen heilig und unverletzlich werden. Von ihr geht alle Anschauung und aller Begriff des

Rechtes aus. Jeder soll darum wissen, daß, so werth ihm diese Unverletzlichkeit in seiner eigenen Person sei, so werth in jeder andren Person sein solle, denn es ist nicht die Person, sondern die Menschheit überhaupt, die sie heiligt. Daß man körperliche Mißhandlungen durch ein Strafgeld, oder durch einige Zeit Gefängniß abbüßen kann, scheint mir eine barbarische Verachtung der Menschheit überhaupt auszudrücken. Mord gehört wenigstens unter die körperlichen Mißhandlungen, als die höchste Stufe derselben, und darum zunächst unter dieses Gesetz. Ob auf ihn Todesstrafe gesetzt werden könne, wird sich erst tiefer unten ermitteln lassen. Die Beantwortung dieser Frage hängt ab von der:

10) Ist das Bürgerrecht schlechthin alles Recht, oder giebt es jenseits desselben noch ein Recht, und auf welche Weise? Dies ist eine gar nicht leicht zu beantwortende Frage, von deren Entscheidung es abhängt, was der Verlust des Bürgerrechts nach sich ziehe. Ist es alles Recht, so folgt daraus Fortjagen ohne alle Barmherzigkeit, Todtschlagen, wenn man sich des Verbrechers nicht sonst erwehren kann, wie ein wildes Thier. Behält er aber dennoch, nach dem Verluste alles Bürgerrechts, ein rein menschliches Recht übrig, so müssen wir dieses wenigstens schonen, und sehen, welche Gränze dies unsrer Behandlung desselben zieht.

Ich sage, allerdings giebt es noch ein rein menschliches Recht ausser dem Bürgerrechte. Alles, was Mensch ist, ist möglicher Weise ein Werkzeug des Sittengesetzes: dazu eben ist die formale Freiheit. Wenn er es nun jetzt sichtlich nicht ist, so kann er es doch werden. Jeder, in welchem die Vernunft nur zum klaren Bewußtsein durchgebrochen ist, erkennt auch Jeden dafür an.

Giebt nun dies dem, der offenbar die erscheinende Bedingung jener Fähigkeit zur Sittlichkeit, die formale Freiheit und Besonnenheit nicht zeigt, einen Rechtsanspruch auf Schonung? Offenbar nicht. Der Rechtsbegriff ist ein gemeinsamer Begriff, ein wechselnder zwischen Individuen, sich gründend auf ein Faktum, auf das Beide sich berufen können, über welches sich dieselben einander müssen überführen können. Die Prämisse

des Beweises: ich habe Recht, ist nimmer die: ich habe einen freien, d. i. durch mich zu richtenden, besonnenen Willen. Diese Prämisse kann der Vorausgesetzte nicht aufstellen; er kann darum keinen Rechtsbeweis führen gegen die Gemeinde oder den Staat. Kommt es darum allein auf das Recht an, so ist kein Grund, ihn zu schonen; es ist nicht unrecht, daß ihn der Staat willkührlich behandelt. Aeusserlich und objektiv gültig erweisen also kann er nicht. Aber in seinem Gewissen sieht es doch die Gemeinde und der Staat ein, und weiß es wohl. —

(NB. So sagen wir: die Rechtslehre entwickelt den für alle Zeiten gültigen Vernunftstaat, in welchem die Vernunft durchgebrochen ist, nicht den nur in einer früheren Zeit möglichen, rohen. Diese Betrachtung geht uns Nichts an). Also jener Zustand legt ihnen eine Pflicht auf. Ob es also auch gleich nicht gegen das Recht ist, so ist es doch gegen die Pflicht; das Recht aber kann nie etwas Pflichtwidriges gebieten.

Also sein Menschenrecht, das ihm zwar nicht durch sein Recht, wohl aber durch die Pflicht aller Andren zu Theil wird, ist zu schonen. — Was sagt dies? Er kann frei und dem zufolge sittlich werden. Sein Leben ist dazu die Bedingung; also sein Leben ist zu schonen. Was hat sein Leben für eine Bedingung? Besonnene Freiheit, bürgerliche Tugend zu entwickeln. Weiter keine: also es muß durchaus auf diese Bedingung beschränkt werden. Bürger kann er nicht sein, aber er kann zum Bürger erzogen werden: (eben so wie das unmündige Kind). Er gehört, nachdem er die besondre Strafe, die etwa sein Vergehen verdient hat, und die nicht zur Besserung ist, sondern zur Verhinderung des Verbrechens bei ihm, und sodann bei Andern dienen soll, welche bei körperlichen Angriffen, und so auch beim Morde in körperlicher Züchtigung besteht, in das Besserungshaus.

Das Resultat dieser Sätze wäre: die Lebensstrafe ist in keinem Falle zulässig. (Ich habe mich bestrebt, bei dieser so sehr bestrittenen Materie, wo ich die Untersuchung auf ein der gewöhnlichen Ausübung widersprechendes Resultat geführt habe, so klar zu sein, als möglich).

Daß man einen Menschen unter keiner Bedingung mit Bedacht und Besonnenheit um irgend eines Zweckes willen tödten dürfe, erkennt das allgemeine Bewußtsein an. Wer hält es für erlaubt, einen Rasenden, an dessen jemaliger Wiederherstellung alle Kunstverständigen verzweifeln, oder einen unheilbaren Kranken zu tödten, um sich der Mühe zu entbinden, den Ersteren zu bewachen, dem Zweiten die Qual zu verkürzen: ungeachtet Niemand Hoffnung hat, daß dieselben jemals sich oder Andern werden nützlich werden? Nur beim Verbrecher macht man diese Ausnahme. Warum bei diesem? Weil man seinen Zustand als mit Freiheit sich zugezogen betrachtet, wie man den der Andren nicht ansehen kann: weil man ihm Sittlichkeit anmuthet. Mit welcher Wahrheit, davon nachher; weil man dieser Voraussetzung zufolge ein absolutes Strafrecht aufstellt, Jeden zu behandeln nach dem Gesetze, das er durch sein Handeln aufstellt. Zugestanden; das Recht ist nicht dagegen: wer darum nichts Höheres kennt, denn das Recht. Auch dieser hat zwar keinen positiven Grund, aber der erste Grund, sei es auch nur der, weil er nicht weiß, was er mit dem Verbrecher machen soll, reicht ihm hin, ihn wegzuschaffen, weil Nichts dagegen ist. Wer aber ein sittliches Gewissen hat, und Religion, als absolute Hingebung in den Willen Gottes, dem ist seine Pflicht dagegen, und es wird ihm die Pflicht aufgelegt, den Verbrecher dennoch in der Welt zu dulden, bis die Natur, d. i. Gott, ihn wegnimmt. Man setzt bei ihnen voraus einen freien Willen. Diesen aber grade haben sie nicht, und das ist der Grund ihrer Ausschließung. Sie sind allerdings Wahnsinnige, nur von einer gefährlicheren Art, als die, die wir Alle dafür erkennen. Die letzteren verlieren die wirkliche Sinnenwelt und den Zusammenhang der Dinge in ihr. Jene verlieren die Rechtswelt und den Zusammenhang der Freiheitsäusserungen. So muß man sie betrachten und behandeln.

Richtige Maxime. Man muß schlechthin Jeden behandeln, als ob er frei, und der Sittlichkeit empfänglich wäre; diese Forderung durchaus Keinem schenken. (Es wird im Leben sehr dagegen gefehlt durch Unterlegung psychologischer Erklärungsgründe). Nämlich, damit er diese Freiheit bekomme: (daß er sie nicht

hat, weiß der Verständige wohl. Zum Freiwerden aber gehört Leben, denn daß ich Jemanden, der keine Freiheit hat, todtschlage, damit er sie bekomme, läßt sich nicht sagen. Also das Recht geht nicht bis zur Todesstrafe.

Die subjektive Bedingung der richtigen Beurtheilung dieses Gegenstandes ist die: daß man die Sittlichkeit und die Rechtlichkeit rein geschieden habe, und die letztere gar nicht betrachte als einen Theil der ersteren, sondern nur als ihre Bedingung. Es kann Etwas Recht sein, das doch durchaus unsittlich ist. (Die absolute Anmuthung der Freiheit, und das Wegwerfen des Menschen ohne sie, ist aller Ehren werthe, streng rechtliche Denkweise. Wer zu ihr sich nicht einmal erhoben hat, sondern alle Erscheinungen in der Menschheit erklärt als psychologische Phänomene, nach einem Naturgesetze, der ist tief verächtlich; in ihm ist nicht einmal die ganz gemeine Rechtlichkeit zum Durchbruche gekommen. Beide sind jedoch einseitig. Wer das Reich der psychologischen Nothwendigkeit gar nicht verkennend, jene Anmuthung betrachtet, als das durch die Vernunft verordnete Erziehungsmittel zur Freiheit, und sie auf die Sphäre, in der sie ein solches Mittel sein kann, beschränkt, der vereinigt Alles in dem höheren Standpunkte der Sittlichkeit. Der Sittliche hat gar keinen Gesichtspunkt, als den der sittlichen Erziehung und Vervollkommnung seiner selbst, und Andrer. Dies ist ihm der Lebenszweck). In der Ausübung ist die Bedingung, daß ein Volk und seine Regierung wirklich über die bloße Rechtlichkeit sich zur Einsicht in die Sittlichkeit erhoben habe. Das mag sich nun in der Wirklichkeit verhalten, wie es will; in den Schulen der Philosophie darf darauf nicht Rücksicht genommen werden.

Mein Einwurf (a. a. O. S. 120.), wer den Mörder hüten solle, ist leicht zu beantworten. Eben der, der den durch unsern Arzt für wahnsinnig Erklärten hütet, den wir darum nicht tödtєn, und auf dieselbe Weise. Behandelt ihn als einen gefährlichen Wahnsinnigen.

11) Wenn also auch Jemand aus formal bösem Willen fehlte, so ist es doch nicht schlechterdings nothwendig, daß der Verbrecher in diesen Gesinnungen verharre. Es kann daher ein zweiter

Vertrag der Abbüßung der die Gegenwart ohne allen Zweifel für rechtlich zu erklärenden Ausschließung errichtet werden, des Inhalts: Alle versprechen Allen, ihnen Gelegenheit zu geben, sich des Lebens in der Gesellschaft wieder fähig zu machen, wenn sie desselben für die Gegenwart unfähig befunden werden, und sie nach erfolgter Besserung wieder unter sich aufzunehmen. Durch diesen Vertrag erhält der Verbrecher ein Recht, auf den Versuch der Besserung.

Doch ist diese Abbüßung der Ausschließung eine Rechtswohlthat; es steht daher bei einem Jeden, ob er sie annehmen wolle oder nicht; verschmäht er sie, so ist er ohne Weitres auszustoßen, welche Ausstoßung in einem wohleingerichteten Staate gewiß das schrecklichste Schicksal ist, das dem Menschen begegnen kann. Bei jeder Strafe steht es frei, die Ausschließung statt derselben zu wählen.

Wenn von Besserung die Rede ist, so sprechen wir nicht von moralischer Besserung, der innern Gesinnungen; denn darüber ist kein Mensch der Richter des andern; sondern lediglich von politischer, der Sitten und Maximen für das wirkliche Handeln. So wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist die politische Liebe seiner selbst um seiner selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person und seines Eigenthums. Diese Liebe seiner selbst wird in der Hand des Strafgesetzes eben das Mittel, den Bürger zu nöthigen, daß er die Rechte Andrer ungekränkt lasse, indem Jeder, was er dem Andern Uebeles zufügt, sich selbst zufügt.

Also Besserungsanstalten müssen sein, und müssen zweckmäßig eingerichtet sein. Zuvörderst von der Gesellschaft wirklich abgeschieden, denn die Besserungshäuser haben ausser der Besserung noch die Bestimmung der Sicherung des Gemeinwesens. Für allen Schaden, den diese aus der Gesellschaft völlig ausgeschlossen anrichten, hat der Staat schwere Verantwortung. Also sie haben insofern ihre Freiheit gänzlich verloren. Wer sich aber bessern soll, muß frei sein, und über wessen Besserung man urtheilen soll, der muß gleichfalls frei sein. Es ist also eine Hauptmaxime: diese Menschen müssen innerhalb der Begränzung

frei sein, und unter sich in Gesellschaft leben. Sie müssen arbeiten, und durch ihre Arbeit allein ihren Unterhalt verdienen; was sie verarbeiten, muß ihnen als Eigenthum verbleiben, damit Liebe der Arbeit und des Eigenthums entstehe. Sie müssen unter Aufsicht stehen, und auch nicht darunter stehen. Solange sie nicht gegen das Gesetz handeln, muß die Aufsicht nicht bemerkbar sein, sobald sie sich dagegen vergehen, muß die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße folgen.

Wir sind noch die Beantwortung der Frage schuldig, wie man wissen und rechtsgültig beweisen kann, in welchem Falle der, welcher sich gegen das Gesetz vergangen hat, aus formal bösem Willen, oder aus Unbesonnenheit oder Eigennutz gefehlt habe, da wir für das Erstere eine schwerere Strafe bestimmen.

Wer nachweisen kann, daß er das dem Andern Entwandte nöthig gehabt, zu welchen Zwecken er es nöthig gehabt, daß er es zu denselben verbraucht u. dergl., von dem ist anzunehmen, daß er sich um des Vortheils willen vergangen habe. Wer aber das Eigenthum eines Andern ohne eines Menschen Nutzen verdorben, und es auch gar nicht an sich genommen hat, der kann nur aus Bosheit oder aus Unvorsichtigkeit verdorben haben. Für die boshafte Verletzung giebt es zwei Kriterien, ein äusseres und ein inneres. Das äussere, wenn freie Handlungen vorhergegangen sind, die sich nur als Mittel für den Zweck der Verletzung denken lassen. Wer sich durch Unbesonnenheit entschuldigt, muß einen ganz andern Zweck der freien Handlung, mit welcher die Beschädigung zufällig verknüpft war, nachweisen können. Wer diesen Beweis nicht führen kann, ist der bösen Absicht schon so gut als überwiesen; doch bleibt noch immer eine Verkettung der Umstände übrig, die den Anschein der prämeditirten Bosheit geben können, ohne daß dieselbe Statt gefunden hat. Es ist daher auch Rücksicht zu nehmen auf das innere Kriterium, Haß und Feindschaft gegen den Verletzten, und Streitigkeiten zwischen Beiden, und Verdacht ähnlicher Gesinnungen des Angeklagten im früheren Leben. Wird der Verdacht nicht bewiesen, aber auch nicht aufgehoben, so ist die Untersuchung nicht geendet, der Be-

klagte wird weder verurtheilt noch losgesprochen, und hat vorläufig die Strafe der Unbesonnenheit zu tragen. Er gehe hin und handle, damit man ihn näher kennen lerne, bleibe unter der besondren Aufsicht der Obrigkeit, ohne daß er es merkt; bestätigt er durch seine künftigen Handlungen den Verdacht, so wird das Verfahren gegen ihn erneuert, hebt er ihn durch dieselben auf, so wird er nach Verlauf der durch das Gesetz bestimmten Zeit förmlich losgesprochen. Diese Suspension des gerichtlichen Verfahrens ist bei allem unerwiesenen Verdachte zu empfehlen. Niemand soll unschuldig gestraft werden, es soll aber auch kein Verbrecher ungestraft bleiben.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Constitution.

Absolute Begründung des Rechts in der Wirklichkeit.

Keiner hat Recht, bis er Allen die Sicherheit ihrer Rechte garantirt hat, ihnen ein mit mechanischer Gewalt gebietendes Gesetz nachgewiesen hat, daß sie gar nicht verletzt werden können. Wir haben diesen Satz bisher nur theilweise und untergeordnet angewendet; nicht aber ihn in seiner ganzen Gültigkeit aufgestellt; wir zogen aus ihm bisher bloß die Nothwendigkeit der Unterwerfung seines Willens unter das Gesetz überhaupt, und zur Sicherheit, daß sein Wille nie sich ändern werde in Hinsicht dieser Unterwerfung, der Unterwerfung unter das Strafgesetz. Alles dieses aber ist bedingt dadurch, wenn das gerechte Gesetz da ist, und sicher gehandhabt wird: nur dann erst hat überhaupt Jemand Rechte. Dies geschieht durch einen Willen, der im Allgemeinen (in der Gesetzgebung), so wie in jedem besondren Falle (in der Anwendung des Gesetzes) gerecht ist, worin wieder Zweierlei liegt:

1) daß das Gesetz in allen Fällen wirklich zur Anwendung komme;

2) daß das **rechte** für diesen Fall gehörige Gesetz jedesmal angewendet werde.

Die Sicherheit ist darum geleistet nur, wenn ein solcher Wille, durchaus ein solcher aufgestellt ist. Das Recht in einen lebendigen unfehlbaren Willen verwandelt setzt 1) Erkenntniß des Rechts; 2) das unfehlbare, kräftige Wollen des Erkannten: **positiv**, niemals Nichtwollen: negativ, das niemals etwas **Andres** Wollen.

Werth der Formel. Die rechte Wahl derselben ist immer wichtig: indem sie den Menschen nöthigt, auf irgend Etwas Bedacht zu nehmen, nöthigt sie ihn überhaupt, mit Bedacht zu Werke zu gehen. Diese ist ohne Zweifel die richtige. Dieser Wille nun ist die **Oberherrschaft, Souveränetät**. Keiner im Staate kann einen andren Willen haben, als den, welchen der **souveräne Wille** hat, ohne aller seiner Rechte verlustig zu werden. Dieser Wille, der wie eine übermächtige Naturgewalt herrschen soll, muß mit einer Kraft ausgestattet werden, gegen welche alle andre Kraft in Nichts verschwindet. (I. S. 186.).

Es ist sonach die Aufgabe, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich ist, daß er anders sei, als der gemeinsame, und einen solchen zu errichten. Ist klar, leicht und einfach.

2) Wie soll nun dies geschehen? Ein wirklicher Wille ist nur in Personen; unsre Aufgabe heißt also: den Willen gewisser Personen zu diesem Willen zu machen und als solchen aufzustellen. Zuvörderst **gewisser** Personen. Es müssen schon nach dem Principe der Theilung der Geschäfte eine oder mehrere, durchaus nichts Andres zu thun haben, und für nichts Andres verantwortlich sein, als für das allgemeine Recht; sie müssen ihre Zeit und Kraft ausschließend darauf wenden, von allen andren Geschäften durchaus losgesprochen sein.

Die Regierung muß übertragen werden an ein Personale aus der Gemeine; eine **reine Demokratie** ist keine Rechtsverfassung; denn in ihr gälte das Recht nur, wenn die Gemeinde versammelt wäre; der Wille des Rechts muß aber nicht nur von Zeit zu Zeit da sein, sondern immer leben.

3) Diese Personen haben nun ihr persönliches Maaß von Er-

kenntniß; wer leistet uns nun die Bürgschaft, daß diese die des absoluten Rechts sein und daß sie sich nicht irren werden? Und selbst, wenn sie diese hätten und haben könnten, sie haben auch ihren persönlichen Willen, Neigungen, Wünsche: wer leistet die Bürgschaft, daß sie dieses stets und ohne Ausnahme dem erkannten Rechte unterordnen werden?

Doch ist ohne diese Bürgschaft weder das Recht des Einzelnen, noch seine Rechtlichkeit (daß der Regent das Recht Aller wolle) gesichert. Einem Willen unterworfen sind sie wohl. Darauf kam es aber nicht an, sondern darauf, daß dieser der Wille des persönlichen und menschgewordenen Rechtes sei. Nur unter dieser Bedingung ist das Recht begründet; es ist eine Constitution desselben. Nur unter dieser Bedingung auch ist jener Stellvertreter souverän. Nicht seinem persönlichen Willen, sondern dem in ihm durchgebrochenen Willen des Rechts haben wir die Souveränetät beigelegt: rex eris, si recte facies, dem persönlichen Willen des Rechts sei die Oberherrschaft zu verleihen, sagten wir: (die Erkenntniß desselben schließe ich mit ein).

4) Es sind zwei Lösungen dieser Frage möglich: entweder

a) dem persönlichen Willen des Rechts, oder falls dieses nicht möglich sein sollte, dem, der sich ihm am Meisten annähert, die Oberherrschaft zu verleihen: der Beste soll herrschen: oder

b) umgekehrt, den persönlichen Willen, der da faktisch herrscht, zum rechtlichen, oder am Meisten sich ihm annähernden Willen zu machen. Der Herrscher soll der Beste sein.

Die bisherigen Untersuchungen, auch meine eigne frühere (Thl. I. S. 192 ff.) haben die Aufgabe meist von der zweiten Seite genommen; wir wollen bei derselben anheben.

Das zuerst sich ergebende Mittel, seinen Willen zum rechtlichen zu machen, wäre: sein Wille muß unter ein Zwangsgesetz gebracht werden, wie der Wille jeder Privatperson: durch die von einer andern freien Intelligenz an die Rechtsverletzung zu knüpfende Strafe muß der rechtliche Wille erzwungen werden. — Es ist jedoch klar, daß dieses nicht geht; denn wie will man sich denn dieser zweiten freien Intelligenz, die nun der wahre höchste Wille wird, versichern? Durch einen dritten, und dieses durch

einen vierten, und so in's Unendliche. Wohl werden in dem Personale der Regierung Unterordnungen, Aufsichten und Verantwortlichkeit des Einen von einem Andern Statt finden: aber diese Reihe des Aufsteigens muß irgend einmal geschlossen sein; und wir müssen zu einem Willen kommen, der alle andern zwingt, ohne selbst gezwungen werden zu können; einem auch äusserlich souveränen Willen.

Also offenbarer physischer Zwang, ein Strafgesetz, ist nicht anzuwenden.

Zweiter Weg. Einen sittlichen, durch sittliche Motive: 1) negativ, die äusserlich souveräne Person oder die Personen müssen so gestellt werden, daß sie gar keine Versuchung haben, ungerecht sein zu wollen; sie müssen so viel als möglich ohne persönliche Verhältnisse zu den Bürgern, ohne Verwandschaften, Verbindungen u. dergl., gleichsam Wesen einer andern Sphäre sein; sie müssen ferner ohne Versuchung durch Eigennutz sein, indem sie ihr rechtliches und sichres Auskommen haben, so daß ihnen keine Privatperson Wohlthaten erweisen könne, und daß Alles, was man ihnen anbieten könnte, in Nichts verschwände. Auch ihre Kinder und Angehörigen müssen eben so gesetzt sein in der erblichen Monarchie, die darin, und in der Kraft der Regierung ihre Vortheile hat vor den andern Regierungsformen.

2) Positive Motive: in der Ehre, dem Ruhme, der Liebe der Unterthanen; dazu müssen alle Verhandlungen der Staatsgewalt, mit allen Umständen und Gründen der Entscheidung, die höchste Publicität haben, wenigstens nachdem jene geschlossen sind. Dies ist ohnedies ein Theil der Constitution. Denn es gehört zu den Rechten eines jeden Bürgers, zu fordern, daß der Rechtswille herrsche, und darum die Publicität zu der Rechenschaft, die ihm abgelegt werden kann, unbeschadet des Verhältnisses.

Dies ist alles gut und ehrenwerth. Bei der herzlich guten Meinung, die wir nun solchen Erb-Monarchen ohne alle Ausnahme zutrauen wollen, wer sichert uns denn ihre Einsicht des Rechten? Wir wollen ihnen eine vortreffliche Erziehung geben,

sagt man. Gut, wer erzieht denn nun die Erzieher, und wer die, welche die Erzieher wählen?

Ein andres rationales Zwangsmittel durch eine künstliche Verfassung, durch Trennung der gesetzgebenden, richterlichen und ausübenden Gewalt (seit der französischen Revolution) ist unter der Kritik, und es gehört unter die wunderbaren Ereignisse unsrer Zeit, wie auch verständige Deutsche so Etwas in den Mund nehmen konnten. Eine äusserlich souveräne, Alles zwingende, und selbst nicht zu zwingende Gewalt, eine erste Triebfeder des politischen Lebens, müßt Ihr haben, wenn Ihr einen Staat haben wollt. Diese setztet Ihr ursprünglich als die ausübende Gewalt (pouvoir exécutif). Nun laßt Ihr eine zweite Gewalt, die gesetzgebende (pouvoir législatif), Gesetze machen bis an's Ende der Welt: es bleiben scripta, wenn die ausübende Gewalt sie nicht in Thätigkeit setzen will, und Ihr sie nicht dazu zwingen könnt. Oder soll etwa die gesetzgebende Gewalt sie zwingen? So ist diese nicht mehr bloß gesetzgebend, sondern zugleich ausübend, und was Ihr die ausübende Gewalt nennt, ist gar keine erste Gewalt mehr, sondern eine untergeordnete, ohne souveränen Willen; die gesetzgebende Gewalt ist jetzt souverän, und Ihr habt Nichts geschieden. Oder setzet: die ausübende Gewalt nimmt die Gesetze der gesetzgebenden Gewalt freiwillig an, so werden sie erst dadurch Gesetze: sie ist die gesetzgebende zugleich, und jene ist nur eine gesetzvorschlagende, ohne Souveränetät. Ein solches Collegium wird nun der Souverän ohne Zweifel selbst errichten.

Ganz zwecklos ist nun gar die Trennung der richterlichen Gewalt; diese ist ihrer Natur nach unterworfen, so gewiß sie nach einem Gesetze richtet, und sie muß unter einer Aufsicht, und unter einem Zwange stehen, damit sie nach ihm richte. Ist dies nicht, so ist sie zugleich die gesetzgebende. Damit nun ihre Urtheile nicht bloße scripta bleiben, so müssen wir ihr zugleich die Gewalt der Execution geben, mittelbar oder unmittelbar, und nun ist sie der Souverän, und wir haben nicht getheilt.

In Summa: der souveräne Wille muß Alles erzwingen können, ohne gezwungen zu werden. Er muß also das freie Er-

messen dessen, was er erzwingen will, in sich haben. Es ist eine Theilung desselben nicht möglich.

Das war eben das Kunststück dieser Constitutionen, daß sie eine Souveränetät haben wollten, und auch nicht haben wollten. Sie sollte nicht sein in irgend einem einzelnen Gliede, wohl aber sollte sie sein im Ganzen. Sie haben eben ein andres Ganze, denn die Allheit der Glieder: und es kann nach ihnen in Allen sein, wenn sie zusammen kommen, was in keinem Einzigen ist. Gleichwie nach ihnen das Leben und der Gedanke auch nur ist das Resultat der Zusammensetzung des Ganzen. Man sieht doch, aus welcher Philosophie solche Staatenschöpfungen hervorgingen.

Den Vorschlag eines sehr zusammengesetzten Zwanges habe ich selbst ehemals gegeben, der positiven Staatsgewalt an die Seite zu setzen eine absolut negative (S. 207 ff.), ein Ephorat, welches, im Falle es glaubt, daß nicht der Wille des Rechts herrsche, auf seine Verantwortlichkeit durch ein Interdict alle Staatsgewalt aufheben, und das Volk zum Gericht zwischen sich und der Staatsgewalt einberufen sollte. Die Rechtsprincipien, die dabei zu Grunde liegen, sind ganz richtig. Das Personal der Regierung ist allerdings Jedem verantwortlich darüber, daß sein Wille der Wille des Rechts sei, und es wäre darum recht gut, wenn diese Verantwortlichkeit in der Sinnenwelt sich in einem wirklich gehaltenen Gerichte vollziehen ließe. Es ist ferner ganz Recht, daß der nicht Regent sein könne, über dessen Rechtseinsicht sich eine höhere beim Ephoren oder beim Volke vorfindet. Was aber die Ausführbarkeit, d. i. die Erzwingbarkeit dieses Zwanges selbst anbelangt, so muß ich mich jetzt nach reiferer Ueberlegung gegen sie entscheiden. Denn 1) wer soll das Ephorat wieder zwingen, daß es nicht auch, wenn das Recht nicht verletzt ist, aus irgend einem Grunde die Revolution beginnt, und nur, wenn das Recht verletzt ist, sie allemal beginnt? Wie viele Reizungen zum Gegentheile lassen sich denken! 2) Die Regierung, die alle Gewalt in Händen hat, wird sich derselben ohne Zweifel bedienen, das Ephorat gleich beim Beginn zu unterdrücken. Deß ist das römische Patriciat Zeuge. Sie schlugen die tribunos ple-

bis todt. Die Rechtfertigung, die giftigsten Beschuldigungen werden sich, wenn jene nicht mehr reden können, schon finden. 3) Daß das Urtheil des Volks formaliter Recht sei, eben weil es keinen höheren Richter giebt, ist bewiesen. Aber wie materialiter? Es läßt sich zu einer Auswahl der Weisesten immer mehr Vertrauen haben, als zu einer Majorität, die, Gott weiß wie, zu Stande gekommen.

Es ist mir dies auch damals nicht entgangen. Was hier gesagt ist, wird dort (S. 221.) zugestanden, und geschlossen: Ein Volk, dessen Ephoren, als die Auswahl seiner Besten, so wenig Tugend haben, um jenen Versuchungen nicht zu widerstehen, das selbst sie nicht zu schützen vermöge, das einen unrichtigen Spruch fälle, verdiene eben keine bessere Verfassung, und sei keiner besseren fähig. Dies ist eben das Wahre an der Sache, und das allgemeine Annehmbare. Die Realisation eines Ephorats, als eines Gliedes der Constitution, ist ausführbar, weil die Menschen im Ganzen viel zu schlecht sind: bis sie aber im Ganzen besser werden, wird sich wohl eine Verfassung ergeben haben müssen, die keines wirklich aufgestellten Ephorats bedarf.

Nur Ein Umstand ist Allen, die über diese Idee sich befremdet gefunden haben, entgangen; dieser, daß dadurch eine Verfassung ausgesprochen wird, die in der That ohne eine besondre künstliche Einrichtung allenthalben, wo ein gebildetes und sich bildendes Publikum ist, sich von selbst macht. Wo das Denken sich entwickelt, entwickelt sich auch ganz von selbst ein die Regierung und ihr Betragen beobachtendes Ephorat. Das Ephorat soll Zweierlei thun, es soll zuvörderst den Regenten warnen, und falls dies Nichts hilft, das Volk einberufen. Das Erste, wenn man ihnen nur das Reden nicht verbietet, (und das ist sehr gefährlich:) thut es in der Regel immer, und unvermerkt hört auch die Regierung auf diese Warnung, und folgt ihr. Hinter der Bildung der Nation gar zurückzubleiben, wagt keine Regierung, und darum soll sie eben dieselbe auch in Staats-Rücksichten sich äussern lassen, damit ihr das nicht begegne. Geschieht dies nicht, so erfolgt das Zweite, das Volk wird einberufen. Dies ist zum sichren Beweise, daß es geschehen kann, in unsrem Zeitalter un-

ter unsren Augen geschehen, und das regierende Personal ist darüber zu Grunde gegangen. Es ist aber, so viel man dermalen urtheilen kann, auch dem Volke schlecht bekommen; und das nicht etwa durch ein Ungefähr, sondern nach einem nothwendigen Gesetze. Denn so lange noch mehrere Schlechte sind als Gute, kann man mit Sicherheit darauf rechnen, daß nicht der Vorschlag des Weisen und Guten, sondern der des Unweisen die Majorität für sich gewinnen wird. Der Weg der Einberufung des Volkes durch das Ephorat, oder der Revolutionen, ist darum, ehe nicht eine gänzliche Umkehrung mit dem Menschengeschlechte vorgeht, mit Sicherheit anzusehen, als der, statt eines Uebels ein andres, und gewöhnlich ein noch größeres zu erhalten. Ein größeres: denn die Regierungsmaximen, die durch das Zeitalter angegeben werden, werden sich nicht ändern, aber der Regent einer Nation, die revolutionirt hat, wird seine Macht nur um so fester gründen, damit sie es nicht wiederhole. Das Einzige darum, wovon sich Verbesserung erwarten läßt, ist der Fortschritt der Bildung zu Verstand und Sittlichkeit, und die stille Wirksamkeit des Ephorats bei diesem Fortschritte. So die Sache von der Einen Seite angesehen, daß der Herrscher den gerechten Willen sich verschaffen soll, die uns nirgends Sicherheit verspricht.

Es bleibt der zweite erst gesetzte Fall, daß der, welcher den gerechtesten Willen hat, Herrscher werde. Daß sodann die Regierung die beste unter den möglichen sein werde, ist klar. Dies ist darum die wahre Lösung, und jene erste ist ganz zu verwerfen, wenn nur sie selbst gelöst, d. i. die Möglichkeit ihrer Realisation gezeigt werden könnte.

Es ist kein Zweifel, daß beim Fortschritte der Bildung sich Männer zeigen werden, die durchaus sittlich und rechtlich sind, Alles, selbst das Leben, dem Rechte aufopfern, und bei denen diese Sittlichkeit auch zu rechter Erkenntniß durchbricht. (Der rechte Wille erleuchtet sich selbst). Wenn nun aber solche auch da sind, wie sollen sie zu Herrschern werden?

1) Die im Besitz der Herrschaft sind, selbst wenn sie dieselben anerkennten, werden ihnen ihren Platz nicht abtreten: wenn sie

selbst schlecht sind, gar nicht; aber auch wenn sie gut sind, nicht. Denn selbst der beste Mensch wird, eben weil er seiner redlichen Absicht sich bewußt ist, die des Andern aber nicht in einem solchen unmittelbaren Bewußtsein faßt, kaum dahin zu bringen sein, in einen Andern mehr Vertrauen zu setzen, als in sich selbst.

2) Die Menge wird ihn auch nicht erwählen, und durch ihre Kraft einsetzen. Denn gesetzt, sie erkennete ihn, — aber nur Gute glauben überhaupt an Gute, und erkennen sich unter einander an: — aber selbst sie erkennen sich nicht, und es könnte unter einer Versammlung der Besten geschehen, daß Jeder, bei der göttlichsten Reinheit, dennoch sich selbst am Meisten traute, und darum, ohne allen Eigennutz, und aus reiner Liebe zum Guten sich als Herrscher wollte. Solange aber die Regierung nicht gut ist, wird die Mehrheit immer schlecht sein; die menschlichen Angelegenheiten sind hier in einem Zirkel befangen. Gute Mehrheit entsteht von guter Regierung, darum nicht die gute Regierung von einer guten Mehrheit.

Also, die Aufgabe, das Recht zu constituiren, welche jetzt auf die zurückgeführt worden ist, den Gerechtesten seiner Zeit und seiner Nation zum Herrscher derselben zu machen, ist durch menschliche Freiheit nicht zu lösen. Es ist darum eine Aufgabe an die göttliche Weltregierung. Von der Lösung dieser Aufgabe aber hängt überhaupt ab die Gerechtigkeit im Staate; diese ist darum auch eine Aufgabe der göttlichen Weltregierung.

Irgend einmal wird und muß Einer kommen, der als der Gerechteste seines Volkes der Herrscher desselben ist; dieser wird auch das Mittel finden, eine Succession der Besten zu erhalten: (das ist dann ziemlich leicht). Bis dahin werden die Regierungen so gut sein, als sie uns Gott giebt. Nur der Fortschritt in Verstand und Sittlichkeit ist das Mittel in den Händen der Nation, die Regierung zu zwingen, auch mit fortzuschreiten. Nur in dieser historischen Rücksicht ist der Ursprung der Oberherrschaft unerforschlich, und wir müssen uns unterwerfen. Nicht blind zwar, denn wir sollen allenthalben hell sehen, und ich habe mich bemüht, Sie auch hierin hell sehend zu machen; sondern weil wir einsehen, daß das Widerstreben den ruhigen Fortgang der Zeiten stört,

das Uebel, d. i. die Unrechtlichkeit nur gewisser macht, und darum unsittlich ist. Wenn man aus dem strengen Rechte heraus disputirt, wird man immer Recht behalten, daß die gebornen Herrscher kein Recht haben zur Herrschaft: denn Recht hätten sie nur, wenn sie nachweisen könnten, daß sie das menschgewordene Recht wären, zu welcher Beweisführung ihnen immer gar viel abgehen wird. Die Blinden gehen hin in ihrer Blindheit, und es geschieht ihnen kein Unrecht, da sie das Unrecht nicht einsehen. Dem Weisen und Tugendhaften, der für seine Person wohl einer besseren Ordnung der Dinge werth wäre, wird dadurch die Pflicht aufgelegt, aus allen Kräften zu arbeiten, um auch alle Andren dieser bessern Ordnung, in der er nur mit ihnen zugleich leben könnte, würdig und empfänglich zu machen: grade dieser Zustand darum ist ihm gesetzt durch seine Pflicht, und dieser muß man sich nicht entziehen wollen. Lebte er in jener bessern Ordnung der Dinge, so wären Alle derselben würdig und fähig, und er hätte diese Pflicht nicht, aber er hätte ganz sicher eine andre. Aber das Leben des rechten Menschen geht auf in seiner Pflicht um der Pflicht willen, und er wählt sich nicht seine Pflichten: ein andres Leben will er nicht, und darum ist jedes Leben ihm recht. —

Dies ist über die Constitution zu sagen: die Theorie des Eigenthums- und Staatsbürgervertrages, mithin also auch die Theorie des Rechts ist geschlossen. Realisirung des Rechts überhaupt ist der Staat. Man pflegt der Rechtslehre noch ein Kapitel von Familienrecht hinzuzufügen. Wir enthalten uns dieser Untersuchung, weil wir in der Sittenlehre darauf zurückkehren. Familien- und Bürgerrecht ist eigentlich Eins; inwiefern der Staat beides durch Gesetze scheiden muß, davon bei der Sittenlehre.

Deduktion des Völkerrechts.

§. 1. Jeder, der in einer geschlossenen Sphäre mit Andern lebt, muß ihnen, falls er Rechte begehrt, die Sicherheit ihrer Rechte garantiren, d. h. in einen Staat mit ihnen treten: jeder

Einzelne hat das Recht, Jeden, den er antrifft, dazu zu nöthigen, oder zu fordern, daß er aus seiner Wirkungssphäre entweiche, denn in die gemeinschaftliche Wirkungssphäre tritt er nur durch die Einheit des Begriffs. Ist Einer von Beiden schon im Staate, und der Andre nicht, so zwingt der Erstre den Andren, daß er sich mit seinem Staate vereinige. Wäre Keiner von Beiden im Staate, so vereinigen sie sich wenigstens zum Anfange eines Staates.

Folgerung. Satz: wer in keinem Staat ist, kann von dem ersten Staate, der ihn antrifft, rechtlich gezwungen werden, sich entweder ihm zu unterwerfen, oder aus seiner Nähe zu entweichen.

Zufolge dieses Satzes würden allmälig alle Menschen, die auf der Oberfläche der Erde wohnen, in einem einzigen Staate vereinigt werden.

§. 2. Aber es wäre eben so wohl möglich, daß an verschiedenen Orten abgesonderte und von einander Nichts wissende Menschenhaufen sich in Staaten vereinigten. So würden auf der Erde mehrere Staaten entstehen. Es ist ein Beweis, daß der Staat nicht eine willkührliche Erfindung, sondern durch die Natur und Vernunft geboten sei, wenn an allen Orten, wo Menschen eine Zeitlang bei einander leben, und ein wenig sich bilden, sie einen Staat errichten, ohne zu wissen, daß bei Andern ausser ihrem Umkreise dasselbe geschieht oder geschehen ist. Da die Oberfläche der Erde zerschnitten ist durch Meere, Flüsse, Gebirge, und durch sie die Menschen getrennt, so ward es auch dadurch nothwendig, daß verschiedene Staaten entstanden.

§. 3. Die Menschen in diesen verschiedenen Staaten wissen Nichts von einander, sie stehen sonach in gar keinem eigentlichen Rechtsverhältnisse; da, nach Obigem, die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bedingt ist durch wirklichen gegenseitigen Einfluß mit Bewußtsein.

§. 4. Jetzt kommt der eigentliche Punkt.

Zwei Bürger aus diesen verschiedenen, unabhängig von einander gebildeten, Staaten treffen zusammen. Jeder wird von dem Andern die Garantie seiner Sicherheit neben ihm for-

dern, zufolge seines nachgewiesenen vollkommenen Rechtes, dadurch, daß der Andre sich mit ihm zugleich seinem Oberherrn unterwerfe. Sie fordern mit Recht Einheit des Staates: nach welchem Gesetze du mich behandelst, nach dem behandle ich dich. Nun aber garantirt dein Staat nur für dich, der meinige nur für mich; ich habe dasselbe Recht, zu fordern, daß du dich meinem Oberherrn unterwerfest, als du, daß ich mich dem deinen; denn wir sind jeder in einer rechtlichen Verfassung. Es hat also Keiner Recht, denn ihr Recht hebt sich gegenseitig auf.

Nun aber müssen sie sich doch gegenseitig Garantie leisten, wie könnte dieses geschehen? Sie sollen sich Beide einem gemeinschaftlichen Richter unterwerfen, aber Jeder hat schon seinen Richter. Ihre Richter selbst müssen sich also vereinigen, und in Sachen, die sie Beide betreffen, der eine gemeinschaftlicher Richter Beider werden. D. h. ihre Staaten müssen sich gegenseitig anheischig machen, einzustehen für die Unverletztheit der Bürger des andern Staates von den ihrigen, und die Ungerechtigkeit, die durch einen ihrer Mitbürger einem Bürger des andern Staates widerfahren wäre, zu bestrafen und gut zu machen, als ob sie gegen einen eignen Bürger wäre verübt worden.

Corollaria.

1) Alles Verhältniß der Staaten gründet sich auf das rechtliche Verhältniß ihrer Bürger. Der Staat an sich ist Nichts als ein abstrakter Begriff; nur die Bürger als solche sind wirkliche Personen. Ferner dies Verhältniß gründet sich ganz bestimmt auf die angezeigte Rechtspflicht ihrer Bürger, einander, wenn sie in der Sinnenwelt zusammentreffen, die gegenseitige Garantie zu leisten. Also stehen zunächst nur diejenigen Staaten im Verhältnisse zu einander, die mit einander gränzen. Wie im Raume getrennte Staaten dennoch in ein Verhältniß kommen können, werden wir tiefer unten sehen.

2) Dies Verhältniß der Staaten ist höchst einfach, und besteht darin, daß sie einander gegenseitig die Sicherheit ihrer Bürger, so wie den Bürgern ihres eigenen Staates garantiren. Die Contractformel ist die: ich mache mich verantwortlich für allen Schaden, den meine Bürger den deinigen zufügen könnten, unter der

Bedingung, daß du gleichfalls verantwortlich bist für allen Schaden, den deine Bürger den meinigen zufügen könnten.

3) a) Ein solcher Vertrag muß besonders geschlossen werden, und liegt nicht schon im Staatsbürgervertrage. Denn der Staat ist so in sich constituirt, wenn auch alle übrigen Staaten unbekannt waren. b) Es muß den Staatsbürgern durch die Gesetzgebung angekündigt werden, daß er geschlossen sei. Den Bedingungen des Staatsbürgervertrages thut der Bürger schon dadurch Genüge, daß er nur nicht die Rechte seiner Mitbürger verletzt; auf Fremde ist dabei nicht gesehen, und der Beleidiger des Fremden wäre zwar unsittlich und ungerecht, aber nicht strafbar nach einem Gesetze. Er weiß nicht, daß Jemand für den Fremden bürgt. Erst zufolge dieses Vertrages wird es Gesetz, auch die Rechte der mit dem Staate im Vertrage stehenden Staaten zu respectiren, und die Verletzung derselben wird nun erst ein strafwürdiges Vergehen.

§. 5. Materieller Inhalt des Vertrages. Die Staaten haben nur negative Pflichten gegeneinander, nicht positive zu irgend einer Leistung. Der Vertrag erstreckt sich also lediglich auf das Eigenthumsrecht, und gar im materiellen Sinn, daß Keinem das Objekt seines Eigenthums genommen werde, und auf die persönliche Sicherheit. Eigentlich steht Jedem sein eigner Staat ein für das Recht, dieser ersetzt das Beschädigte, und hält sich an den andern Staat.

§. 6. In dem beschriebenen Vertrage der Staaten ist es nothwendig, daß die Garantie als gültig angenommen werde; darum die Staaten sich einander als rechtlich anerkennen; dies wird für seine Möglichkeit vorausgesetzt. Jeder Staat hat sonach das Recht, über die Legalität eines andern Staates, mit dessen Bürgern die seinigen in Verbindung kommen, zu urtheilen, doch erstreckt sich, was wohl zu merken ist, das Recht dieses Urtheils nicht weiter, als darüber, ob der benachbarte Staat zu einem äussern legalen Verhältnisse tauge. Die innere Verfassung geht Keinen das Geringste an. Hierin besteht die gegenseitige Unabhängigkeit der Staaten.

§. 7. Jedes Volk, das nur nicht im Naturzustande lebt, son-

dern eine Obrigkeit hat, sie sei beschaffen wie sie wolle, hat ein Zwangsrecht auf die Anerkennung der benachbarten Staaten, d. i. auf den Vertrag, der es anerkennt. Die Person hat das Recht ihrer Anerkennung von ihrer Natur wegen; der Staat hat freilich kein solches natürliches Merkmal, aber er hat es in sich, zufolge des Bürgervertrages. Der Staat kann den Bürger eines andern Staates nicht nöthigen, sich ihm zu unterwerfen, denn der benachbarte Staat hätte dann dasselbe Recht, welches sich widerspricht. Doch muß er sich Garantie von ihm geben lassen für die Sicherheit seiner Bürger, und sie ihm geben, dieses ist aber nur möglich unter der Bedingung der Anerkennung. Nun kann er freilich nicht wissen, ob der andre fähig genug sei, die Garantie zu leisten, erkennt er ihn nun nicht als solchen an, so erklärt er dadurch die Bürger desselben für solche, die in gar keiner rechtlichen Verfassung stehen: daraus aber folgt das Recht, sie sich zu unterwerfen. Die Verweigerung der Anerkennung giebt sonach ein gültiges Recht zum Kriege.

Krieg ist ein Zwang, den der andre recht finden muß, d. i. den er selbst auch will, und wollen muß: versagte Anerkennung versetzt in Krieg. (Es versteht sich, unter den angeführten Bedingungen. Nicht etwa eine solche Nicht-Anerkennung wie die Englands von Frankreich; diese ist keine rechtliche).

§. 8. Auf ein Volk, das keine Obrigkeit hat, sonach kein Staat ist, hat der benachbarte Staat das Recht, es entweder sich selbst zu unterwerfen, oder es zu nöthigen, daß es sich eine Verfassung gebe, oder es aus seiner Nachbarschaft zu vertreiben. Der Grund ist der: wer dem Andern nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine. Ein solches Volk würde sonach völlig rechtslos.

§. 9. Die benachbarten Staaten garantiren sich gegenseitig die Eigenthumsrechte ihrer Bürger; es muß sonach nothwendig über die Gränzen dieser Rechte von ihnen Etwas festgesetzt werden. Die Bestimmung dieser Gränzen ist schon durch den Bürgervertrag jedes Staates mit seinen eigenen Bürgern geschehen. Der an den Staat B gränzende Bürger des Staates A hat gegen seinen Staat erklärt, daß er bis so weit Eigenthümer sei, und der

Staat hat es zugegeben; eben so der unmittelbar an den Staat A gränzende Bürger des Staates B mit seinem Staat. Diese Verträge werden jetzt auch durch die benachbarten Staaten als solche im Namen ihrer Bürger und vor ihnen garantirt. Was Anfangs nur die eignen Mitbürger verband, verbindet von nun an auch die Bürger der benachbarten Staaten. Streitigkeiten darüber werden durch Uebereinkunft entschieden, weil es etwas rein Physisches ist, und es keine Rechtsgründe a priori giebt, warum ein Objekt vielmehr diesem als jenem zugehören sollte. Die erste Bedingung des legalen Verhältnisses zwischen Staaten ist sonach die Gränzziehung. Diese muß ganz bestimmt und unzweideutig festgesetzt sein. Es gehört dazu nicht bloß die Gränzbestimmung des Grund und Bodens, sondern auch die gewisser Rechte, z. B. der Fischerei, der Jagd, der Schifffahrt u. s. f. Handel haben die einzelnen Bürger mit einander in unsrer Verfassung nicht: dies ließe sich auch gar nicht garantiren. Uebrigens gilt hier §. 5. Der Vertrag ist rein negativ, daß Keiner dem Andern zu nahe komme.

§. 10. Dieser Vertrag ist sehr einfach, der beschädigte Gränzbewohner wird Kläger; der Staat muß Genugthuung fordern von dem beleidigt habenden Staate. (Im Buche ist falsch räsonnirt. Da ist in der Stille der Commerz rc. vorausgesetzt. Dies ist ganz falsch). Um dies Alles nun schneller zu besorgen, wäre es gut, Geschäftsträger in den fremden Staaten zu haben, Gesandte, (Unterscheidung zweier Klassen, wie im Buche S. 256.) *).

---

*) Es kann dazutreten der Handel. Dies ist ein willkührlicher und auf bloßer Uebereinkunft beruhender Vertrag, ohne höhere Data der Gerechtigkeit. Es kann nicht als Recht aufgestellt werden: Keiner soll Andere übervortheilen. Laß es aber nicht zu, daß du übervortheilt wirst. Beide sind einander nicht zu anderm Recht verbunden, wie Bürger, in deren Verbindung die Gerechtigkeit überhaupt dargestellt sein soll. Hier gilt, was man sonst im Handel der Bürger geltend machen will. Das Verhältniß wird noch zusammengesetzter durch einen tiefer unten zu erwähnenden Umstand: durch den Krieg wird der gegenseitige Handel abgeschnitten.

§. 11. Die Gesandten vertreten ihren selbstständigen und unabhängigen Staat. Sie stehen darum nicht unter dem Zwangsgesetze des Staates, zu dem sie gesendet werden; sind also von allen Abgaben desselben eximirt. Jedoch stehen sie allerdings unter den Polizeigesetzen; denn diese bestimmen die schädlich werden könnenden Personen; schädlich auf vorsätzliche Weise: darauf gründen sich die bürgerlichen Gerechtsame. Er kann darum keine haben; sonst müßte er sich unterwerfen. Kein fremder Staat kann das Recht haben, gefährliche Menschen als Gesandte zu brauchen. Welcher Gesandte nicht das thut, wozu er da ist, der kann an seinen Staat zurückgesandt werden, und von dem absendenden Staate ist Genugthuung zu fordern.

§. 12. Ist der Vertrag zwischen beiden Staaten nur klar und fest bestimmt, (welches sehr leicht, da er nie eine große Menge von Gegenständen begreifen kann; und ein Mangel an Bestimmtheit würde schon den bösen Willen verrathen, der einen Vorwand zu künftigen Kriegen sucht:) so ist nicht leicht, oder gar nicht eine Ungerechtigkeit aus Irrthum möglich, sondern es läßt sich dann mit hoher Wahrscheinlichkeit auf bösen Willen schließen. Nur wegen versagter Anerkennung, Verletzung der Gränzen, oder Verletzung eines unmittelbaren Handelsvertrages ist Krieg möglich. In diesen Fällen zeigt der zu bekriegende Staat, daß mit ihm ein legales Verhältniß nicht möglich ist, er also selbst gar keine Rechte hat. (Zusammengesetzte Verhältnisse später).

§. 13. Der bekriegte hat keine Rechte, weil er die Rechte des andern Staates nicht anerkennen will. Bittet er auch späterhin um Friede, und erbietet er sich, von nun an gerecht zu sein, wie soll denn der kriegführende Staat überzeugt werden, daß es ihm Ernst damit sei, und daß er sich nicht bloß eine bessere Gelegenheit ersehen wolle, ihn zu unterdrücken? Welche Garantie kann er ihm dagegen geben? Also der natürliche Zweck des Krieges ist immer die Vernichtung des bekriegten Staates, d. i. die Unterwerfung seiner Bürger. Es ist mit ihm, als Staate, kein rechtliches Verhältniß möglich. Es kann wohl sein, daß zuweilen ein Friede (eigentlich nur ein Waffenstillstand) geschlossen wird, weil entweder ein Staat, oder weil beide gegen-

wärtig entkräftet sind; aber das gegenseitige Mißtrauen bleibt, und der Zweck der Unterjochung bleibt gleichfalls bei beiden. Also jede Kriegserklärung läugnet eigentlich dem andern ab, daß er Staat sei.

§. 14. Nur die bewaffnete Macht der kriegenden Staaten führt den Krieg, nicht der unbewaffnete Bürger, noch wird er gegen diese geführt. Derjenige Theil des Staatsgebietes, den die feindlichen Truppen nicht mehr bedecken, wird, da ja der Zweck des Krieges die Unterwerfung des bekriegten Staates ist, eine Acquisition des Eroberers, und dieser kann ja, ohne völlig zweck- und vernunftwidrig, also auch (kriegs-) rechtswidrig zu handeln, seine neuen Bürger nicht ausplündern oder verheeren.

Der entwaffnete Soldat ist gleichfalls nicht mehr Feind, sondern Unterthan. Der Zweck eines Kriegszuges ist gar nicht der, zu tödten, sondern nur der, die Bewaffneten, die den Bürger und sein Land bedecken, zu vertreiben und zu entwaffnen. Im Handgemenge, wo Mann an Mann geräth, tödtet einer seinen Gegner, um nicht von ihm getödtet zu werden, zufolge seines eignen Rechtes der Selbsterhaltung, nicht aber zufolge eines ihm von seinem Staate verliehenen Rechtes, todt zu schlagen, welches derselbe nicht hat, und folglich auch nicht verleihen kann.

§. 15. Der verletzte Staat hat, wie wir gesehen haben, das vollkommene Recht, den ungerechten Staat zu bekriegen, bis er ihn als für sich bestehenden Staat ausgetilgt, und seine Unterthanen mit sich selbst vereinigt hat; und so wäre denn der Krieg ein sicheres und ganz rechtliches Mittel, die Legalität in dem Verhältnisse der Staaten zu einander festzustellen: wenn man nur ein Mittel finden könnte, durch welches der, welcher die gerechte Sache hat, stets der Sieger wäre. Da aber auch unter den Staaten nicht jeder grade so viel Gewalt hat, als er Recht hat, so dürfte durch den Krieg das Unrecht eben so sehr oder auch noch mehr befördert werden, als das Recht.

Nun bleibt allerdings der Krieg das einzige Mittel, einen Staat zu zwingen; es müßte sonach nur darauf gedacht werden, es so einzurichten, daß in ihm die gerechte Sache stets siegte, und die mächtigere wäre. Macht entsteht durch die Menge; es

müßten sonach mehrere Staaten für die Behauptung des rechtlichen Verhältnisses unter ihnen sich verbinden, und den ungerechten mit vereinigter Macht anfallen. Daß dadurch eine stets siegreiche Macht entstehen würde, daran ist wohl nicht leicht ein Zweifel. Aber es ist eine höhere Frage: wie kann man es dahin bringen, daß diese Vereinigung der Staaten stets gerecht spreche?

§. 16. Mehrere Staaten vereinigen sich und garantiren sich, selbst unter einander und gegen jeden, der auch nicht mit in der Verbindung ist, ihre Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit des oben beschriebenen Vertrages. Die Formel dieses Bundes würde diese sein: wir alle versprechen, mit vereinigter Macht denjenigen Staat, stehe er mit im Bunde oder nicht, auszutilgen, welcher die Unabhängigkeit eines von uns nicht anerkennen, oder den zwischen einem von uns und ihm bestehendem Vertrag brechen wird.

Das Beschriebene wäre ein Völkerbund, keinesweges ein Völkerstaat. Der Unterschied gründet sich darauf: in den Staat zu treten, kann jeder Einzelne gezwungen werden, weil ausserdem ein rechtliches Verhältniß mit ihm gar nicht möglich ist. Aber kein Staat kann gezwungen werden, diesem Bunde beizutreten, weil er auch ausser ihm in einem rechtlichen Verhältnisse sein kann. In dasselbe setzte er sich mit den benachbarten Staaten schon durch Anerkennung und Abschließung des beschriebenen Vertrages; auf positiven Schutz des andern Staates hat keiner ein Zwangsrecht. Es ist also eine freiwillige Verbindung oder Bund.

§. 17. Ob ein Staat die Unabhängigkeit des andern anerkannt habe, ergiebt sich daraus, ob er den gegenseitigen Sicherungscontract mit ihm abgeschlossen habe oder nicht. Ueber diesen Umstand also kann sich der Bund in seinem Richterspruche nicht irren. Mit Wissen und Willen aber ein ungerechtes Urtheil fällen kann er nicht, ohne daß es alle Welt sehe, daß es ungerecht sei, und auf einige Schaam sollte man doch bei ihm rechnen können. Will sich ein Staat dem Bundesgerichte nicht stellen, so giebt er schon dadurch seine Sache auf, und es wäre gegen ihn zu verfahren. Es könnte etwa ein nicht zum Bunde gehöriger Staat sagen: was geht dieses Gericht mich an, es ist nicht mein

Richter. Darauf wäre ihm zu antworten: seiner Parthei ist er denn doch verantwortlich zufolge des Vertrages. Wenn nun diese das Bundesgericht an ihre Stelle setzt, so hat dieses ohne Zweifel das vollkommene Recht.

Der Bund erhält die Aufsicht über die Klarheit und Bestimmtheit der Verträge, weil er nach denselben richten soll: dadurch versichert man sich auch seiner eignen Rechtlichkeit; er kann nicht ungerecht richten, ohne daß alle es sehen; auch können diese verschiedenen, in ihren Privatinteressen getheilten Staaten gar kein gemeinschaftliches Interesse haben, ungerecht zu verfahren. Ein ungerechter Richterspruch giebt ein Beispiel gegen sie selbst: nach den Grundsätzen, nach denen sie andre richten, werden sie selbst gerichtet werden.

§. 18. Der Bund muß seine Rechtsurtheile auch zur Execution bringen können; dies geschieht durch einen Vernichtungskrieg gegen den verfallenen Staat. Der Bund muß sonach bewaffnet sein, und im Falle des Krieges muß eine Executionsarmee aus den Beiträgen der verbündeten Staaten gesammelt werden.

§. 19. Wenn nun allmälig alle Staaten in diesen Bund träten, entstände der sichere und ewige Friede. Keiner wird es wagen, gegen die bekannten Gesetze des Bundes zu verstoßen, so lieb ihm seine Selbsterhaltung ist. Der sichre Friede aber ist das einzige rechtmäßige Verhältniß der Staaten: indem der Krieg, wenn er von Staaten, welche Richter in ihrer Sache sind, geführt wird, eben so leicht das Unrecht siegend machen kann, als das Recht; oder wenn er auch unter der Leitung eines gerechten Völkerbundes steht, doch nur das Mittel ist zum letzten Zweck, zur Erhaltung des Friedens, keineswegs aber der letzte Zweck selbst.

§. 20. So spricht das Recht, das sich auch ausspricht selbst im Völkerbündniß. Aber wird man sagen: thue doch nur einen Blick auf die wirkliche Welt; wer diese kennt, wird ein solches Staatenbündniß nicht empfehlen. Denn 1) es ist gar nicht möglich, daß der Bund dennoch ein ungerechtes Urtheil spreche. Diese Unmöglichkeit läßt sich durchaus nicht darthun, so wenig als die Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruches des Regenten, wie wir oben sahen. 2) Daß in dem Bunde die Stimmen der

Mächtigen obwalten, und nur für das äussere Interesse besorgt sind; die Kräfte des Bundes also, in den Händen der mächtigen Mitglieder, selbst das Mittel werden könnten zur Unterjochung der schwächeren, also recht eigentlich eine Bewaffnung des Unrechts, gegen die wir das jetzige Verhältniß ohne Bund preisen wollen.

Die gewöhnlichen Allianzen (man behält hier recht gut das ausländische Wort bei) sind ja dergleichen Bündnisse auf Seiten, die grade zu Kriegen Veranlassung geben, theils weil dadurch die Verhältnisse vielseitiger werden, das Recht aber streitiger, theils wegen des ungerechten Willens. Sie garantiren sich die Integrität ihrer Länder und Rechte. Oft möchte man fragen: wer garantirt sie denn gegen die Garantie?

Woher kommt dieser Zustand der Dinge?

1) Aus der Unvollkommenheit des Rechts in den einzelnen Staaten (wie schon angemerkt); durch Reisen unter einander, Handel, und allerlei Verbindungen. Dies vervielfältigt die Beziehungen, und macht die Rechtsfragen schwerer.

2) Woher nun wieder diese Unvollkommenheit des Rechts? Aus der Unrechtlichkeit im Verhältnisse der Staaten zu einander, aus der Furcht aller vor allen, und dem Glauben an die allgemeine Ungerechtigkeit, weshalb jeder immerfort zum Kriege gerüstet sein, und im Vorrath zu unterjochen suchen muß. Daher jeder Profit ergriffen wird, auch nur der scheinbare, ohne alle Rechnung auf die Zukunft. Man haut den Baum um, um nur geschwind zu seiner Frucht zu kommen. Es ist keine Kraft für langwierige, erst späterhin dem Gewinn entsprechende Operationen, keine für Bildung zur Rechtlichkeit und Sittlichkeit. Das Princip ist: so viel Kraft als möglich sich zu verschaffen auf den sicher zu erwartenden Angriff. Diese innere Unrechtlichkeit zwingt nun wieder zu der äusseren. Es muß die ungeordnete Kraft beschäftigt, den Ausgesogenen ein Mittel gegeben werden, durch Raub im Auslande sich wieder zu bereichern: die Augen der Nation müssen von der Betrachtung der inneren Wunden auf äussere glänzende Unternehmungen gezogen werden u. s. w. So stehet die innere und äussere Unrechtlichkeit

in Wechselwirkung, die äussere wird hervorgebracht durch die innere, die innere durch die äussere. Es ist ein Zirkel. Wo soll man denn also nun die Heilung anfangen? Ich sage, bei der innern. Strebet nur erst darnach, das Muster eines in sich selbst gerechten Staates zu werden. Dieser ist theils sehr mächtig, theils wird er durch den Anblick seines Glückes die Nachbarstaaten reizen, eben so glücklich zu werden, wie er. —

Wie ist dermalen das rechtliche Verhältniß der Staaten zu einander?

1) Jeder Staat hat das Recht der Selbsterhaltung, als Staat. Ja, je edler und gebildeter der Staat ist, desto theurer ist ihm diese Erhaltung: denn er hat einen bestimmten endlichen Plan der Fortbildung, den nur er kennt, und der ungestört fortgehen muß, ausserdem ist das Frühere verloren. Unterjochte werden in ein ganz neues Feld, und einen ganz neuen Plan hineingeworfen.

2) Diese Erhaltung ist ihm nun auf keine Weise garantirt, ausser durch seine eigne Uebermacht. Er muß darum, um seines theuersten Zweckes willen, dieselbe stets zu erreichen suchen, auf den Vorrath, immer streben, um sich herum zu erobern, und sich zu vergrößern: keine Gelegenheit, wo er es mit Sicherheit thun kann, ungenutzt vorüberstreichen lassen. — Was haben denn die Regenten von Eroberungen? können sie nun etwa besser essen, trinken und sich kleiden? hat man gesagt, mit nicht sehr gründlichem Spotte. Die Sache steht so: einen Angriff auf seine Selbstständigkeit muß jeder erwarten, sobald derselbe möglich sein wird; und wenn er heute nicht erfolgt, so geschieht das darum, weil sich der andere nicht stark genug fühlt. Es wird sodann besser sein, wenn er über die und die Kraft verfügt, als wenn sein Gegner es thut: er muß darum keine Zeit ungenutzt lassen, um sie sich anzueignen. Gesetzt, er unterläge einst, so würde er sich immer den Vorwurf machen müssen, es würde dies nicht erfolgt sein, wenn er die und die Gelegenheit, seine Kraft zu vermehren, sich nicht hätte entgehen lassen. (Es geht auch vielen Staaten so: die Erfahrung zeigt es). Gegen diesen Vorwurf muß er bei Zeiten sich schützen.

Also aus dem als gewiß vorauszusetzenden Angriff erfolgt es.

Hat er denn bei dieser Voraussetzung Recht? Wie könnte er dann nicht, wenn er nur bedenkt, daß jeder ihm gegenüberstehende Staat grade so denken und rechnen muß, wie er selbst, und daß er allerdings suchen muß, seine Kräfte sich einzuverleiben, wenn es geht, sei es auch nur, um mit demselben sich zu rüsten gegen den Angriff eines dritten.

Es folgt darum, daß alle durch das Recht und die Pflicht der Selbsterhaltung genöthigt sind, einander immerfort argwöhnisch zu beobachten, stets gerüstet zu sein, keine Gelegenheit sich entgehen zu lassen, wo sie sich verstärken können. Denn jeder versäumte Gewinn kann einst der Grund ihres Unterganges sein.

Alle betrachten darum alle immerfort als rechtlos. Es bindet sie kein Recht, sondern nur die Schwäche. Sie allein bringt Frieden. Woher? Um des allgemeinen Mißtrauens willen. Woher dieses? Weil keiner dem andern die Gewähr zu leisten vermag.

(Meine Rechtstheorie ist klar: wer nicht garantirt, hat in der That kein Recht. Nur die Garantie bringt den Rechtszustand zuwege. Wo diese nicht ist, da ist ein unaufhörlicher Krieg. Aller gegen Alle, und das von Rechtswegen, in diesem Zustande der Dinge nämlich, weil sie kein sichres Recht haben).

Ob die Gewalthaber in allen Staaten diese Lage der Dinge so klar eingesehen haben, das wollen wir dahin gestellt sein lassen. Aber wer consequent durchdenkt, sieht sie so. Gesagt ist es freilich nicht worden, denn wenn Keiner es erwägt, und Alle glauben, auch wir erwägen es nicht, so ist das unser Vortheil. Nur der Philosoph darf es sagen: der Staatsmann aber muß es ihm von Amtswegen immer abstreiten.

Daher die Phänomene, besonders der modernen Europäischen Geschichte: Gleichgewicht der Macht, um eben dadurch die Garantie zu ersetzen, damit kein Vortheil beim Angriffe sei. Das ist nun gut den andern zu sagen: siehe, ich kann Nichts gegen dich ausrichten: wenn er es glaubt, wird er sicher, und wir ersehen uns unsren Vortheil. Warum haben sie sich denn doch angegriffen? In Hoffnung des Seins. Sie mußten darum für ihre eigne Person an das Gleichgewicht nicht sehr fest glauben.

Daher die ungründlichen Kriege. Ich nehme indessen nur einige von des andern Provinzen. Diese sind von nun an mein, und nicht des anderen. Nun ruhen wir wieder aus, und erholen uns von dem Schaden, den dieser Gewinn uns freilich gebracht hat, bis wir die rechte Gelegenheit finden, wieder anzufangen. So entstand ein Waffenstillstand aus Ermattung, mit der fortgesetzten kriegerischen Gesinnung. Denn, schließest du wirklich Frieden, im Vertrauen auf die Garantie deines Gegners, warum behältst du denn die eroberten Provinzen? Nur die Staaten, deren Beherrscher in jedem Zeitraume dieses am Lebendigsten eingesehen haben, und keine Gelegenheit, sich zu vergrößern, versäumten, haben sich gehoben. Die aber, welche Gelegenheiten versäumt haben, sind gesunken. Man kann sich anheischig machen, Jedem es bestimmt nachzuweisen, wo er gefehlt habe, d. i. nicht zugegriffen, wo er ohne Gefahr hätte zugreifen können; denn einen andern Fehler giebt es nicht auf diesem Gebiete.

Woher dieses Alles? Weil keine Garantie, d. i. kein mit Zwangsgewalt versehener rechtlicher Wille da ist. Dieser soll nun im Völkerbunde errichtet werden; das läßt sich freilich sagen. Aber wie soll man dazu kommen? Dies ist eine unauflösliche Aufgabe an die göttliche Weltregierung. — Bis dahin aber ist die Regel: jeder Staat hüte sich, und wehre sich bis auf den letzten Blutstropfen, denn er weiß nicht, was an seine Erhaltung geknüpft sein kann: der Staat, sage ich: der Bürger aber gehorche den Verfügungen seines Staates; denn diese sind für ihn eben die Stimme der Weltregierung. Haben die Herrscher gefehlt, so mögen diese es verantworten.

Vom Weltbürgerrechte. (Angewandt. Naturr. S. 265 ff).

§. 21. Jeder Bürger hat das Recht, auf dem ganzen Staatsgebiete seinen Verrichtungen nachzugehen, als einen Theil des ihm garantirten Bürgerrechtes. Der Gesandte des fremden Staats hat ebenfalls zufolge des Vertrages der beiden Staaten das Recht, in das Land seiner Bestimmung zu kommen, und sich an alle Orte desselben zu begeben, wohin ihn sein Auftrag ruft. Die

unbedingte Abweisung desselben als eines Gesandten überhaupt (wenn nicht Gründe gegen seine Person Statt finden, und der abweisende Staat erklärt, daß er eine andre Person gern aufnehmen wolle,) würde ein Recht zum Kriege begründen. Privatpersonen des einen anerkannten und freundschaftlichen Staats verfügen sich in einen andern, um ihrer Geschäfte willen, oder auch zum Vergnügen. In diesem Falle wird nach dem bestehenden Vertrage geurtheilt. Haben beide Staaten sich die Sicherheit ihrer gegenseitigen Bürger garantirt, auch wenn sie auf das Gebiet des fremden Staates kommen, so ist der Bürger sicher, zufolge dieses Vertrags. Daß er aber ein Bürger dieses bestimmten Staats ist, thut er an der Gränze durch Vorzeigung seines Passes kund.

Betritt aber ein Fremder, der von keinem verbündeten Staate abgesandt, oder durch einen Vertrag mit einem solchen berechtigt ist, das Staatsgebiet, was ist dann Rechtens? Diese einzige noch übrige Rechtsfrage ist es, die das Weltbürgerrecht zu beantworten hat.

§. 22. Alle positiven Rechte, die Rechte auf Etwas, gründen sich auf einen Vertrag. Nun hat dieser fremde Ankömmling gar keinen Vertrag mit dem besuchten Staate für sich; weder daß er für seine Person einen geschlossen hätte, noch daß er sich auf einen berufen könnte, den sein Staat für ihn geschlossen, der Voraussetzung nach. Ist er denn also rechtlos, oder hat er doch Rechte, welche, und aus welchem Grunde? Er hat noch das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und sie allein möglich macht: das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, daß dieses vertragsfähig und darum rechtsfähig sei. Dies allein ist das eigentliche Menschenrecht, das dem Menschen als Menschen zukommt, die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben. Diese, aber auch nur sie muß jedem zugestanden werden, der sie nicht ausdrücklich durch seine Handlungen verwirkt hat. Dies wird vielleicht durch den Gegensatz deutlicher. Nämlich derjenige, mit welchem der Staat den Bürgervertrag aufhebt, verliert alle seine dadurch erlangten positiven Rechte; nicht nur aber sie, sondern auch das Recht, sich in dieser Gesellschaft

Rechte zu erwerben, weil er die absolute Unmöglichkeit, sich mit ihm in ein rechtliches Verhältniß einzulassen, gezeigt hat. Der neue Ankömmling hat eben so wenig positive Rechte, als der erste, aber das Recht hat er, daß man die Möglichkeit annehmen, mit ihm in ein rechtliches Verhältniß zu kommen.

Aus diesem Rechte folgt sein Recht, das Gebiet des fremden Staates zu betreten; denn wer das Recht zum Zwecke hat, hat es zu dem Mittel, aber er kann den Versuch, in ein rechtliches Verhältniß mit diesem Staate sich zu versetzen, nicht machen, ohne auf sein Gebiet zu ihm zu kommen, und ihm eine Verbindung anzutragen. Dieses Recht, überall auf dem Erdboden frei herum zu gehen, und sich zu einer rechtlichen Verbindung anzutragen, ist das Weltbürgerrecht.

§. 23. Der Rechtsgrund des fremden Ankömmlings, das Gebiet eines Staates zu betreten, war sein Recht, einen Umgang mit den Bürgern dieses Staates zu versuchen und anzutragen. Zuvörderst hat also der besuchte Staat das Recht, den Fremden zu fragen, was er wolle, und ihn zur Erklärung zu zwingen. Erklärt er sich nicht, so fällt sein Rechtsgrund weg, und er ist von den Gränzen abzuweisen. Wird sein Antrag nicht angenommen, so wird sein Rechtsgrund gleichsam aufgehoben, und er mit Recht über die Gränze gewiesen. Doch muß dieses geschehen unbeschadet seiner Erhaltung, denn es bleibt ihm die Möglichkeit übrig, sich mit einem andren Staate in Verbindung zu setzen, nachdem es ihm mit diesem nicht gelang. Diese ist sein vollkommnes Recht, und darf ihm nicht geraubt werden.

§ 24. Wird sein Antrag angenommen, so steht er von nun an unmittelbar (für seine Person, ohne Dazwischenkunft eines Staates von seiner Seite) im Vertrage mit diesem Staate, und die gegenseitigen Rechte beider Partheien werden durch diesen Vertrag bestimmt. Zuvörderst schon dadurch, daß er sich in einen Vertrag eingelassen, hat er den Staat als ein rechtliches Subjekt anerkannt, mithin die Eigenthumsrechte seiner einzelnen Bürger zugleich mit anerkannt. Dies braucht er nicht ausdrücklich zu versprechen, es erfolgt unmittelbar aus der Handlung des Vertrages. Den übrigen Gesetzen des Staates ist er unterwor-

fen, inwiefern sie auf ihn passen. Es ist kein activeς Mitglied, und es kommt dabei bloß auf die Bedingungen des Vertrages an. —

Ich habe die genetische Frage: wie das Recht darzustellen sei in der Welt, und über die Kunst dieser Darstellung, beantwortet, habe die Gränzen derselben angegeben; und schließe darum mit dem Wunsche, daß ich den wissenschaftlich gebildeten Zuhörern zu ihrer klaren Einsicht auch in diese Verhältnisse Etwas beigetragen haben möge.

Druck von Friedrich Ernst Huth in Göttingen.





